*An In-depth Understanding of Buddhist Terms in Chinese*

臨川書店

# 仏教漢語語義解釈

## ——漢字で深める仏教理解

# 目次

# 略号

*Ch.*　Chinese　現代中国語。拼音（ピンイン）表記。

*J.*　Japanese　現代日本語。ヘボン（Hepburn）式表記。

＊　サンスクリット語の語頭に付す「*」は，その語形が，実際に現存文献中に同定確認(attest）されていない推定形に過ぎないことを示す。

〈 〉　漢語原文中の夾注（日本語「割注」）を示す。

大正　大正新脩大蔵経。出典に用いる「大正X・YZ中」は「大正新脩大蔵経第X巻YZ頁中段」を示す。

続蔵　大日本続蔵経。出典に用いる「続蔵X・Y・Z裏下」は「大日本続蔵経X輯Y套Z葉裏下段」を示す。

# 序論　インド伝来の仏教を漢字で思考し言い表す

## 0.1　ものの見方と言葉

仏教は民族宗教でなく世界宗教である。民族の垣根を越えて世界で広く信仰される。世界宗教の中には，翻訳された文献を聖典と認める宗教と，認めない宗教がある。イスラーム教は翻訳を認めない世界宗教であり，ムスリムにとって聖典『クルアーン（コーラン）』はアラビア語のみで存在し，他言語に翻訳したら聖典でなくなる。これに対して，キリスト教や仏教は，聖典の翻訳を認める世界宗教である。仏教では，経典を，何語に訳しても等しく扱い，異なる言語に置き換えた教えも，仏教の聖典と認め，読み継がれる。仏典にはインドのサンスクリット語（梵語）の原典・パーリ語の原典のほか，インド語以外の漢訳・チベット語訳・モンゴル語訳等があり，更に，日本語や英語，ドイツ語等に訳された現代語訳も多い。それらは皆一様に仏典である。

仏教が故国インドから東アジアに伝わった時，東アジア人に分かる漢語（古典中国語）に翻訳したことは，仏教が東方へ伝播する上で不可欠だった。東アジアの人々は仏教を漢字のみで理解した。

ひとくちに仏教を理解すると言っても，何語で理解するかによって差が生じる。ちょうど現代の思想や文化を英語で理解するか，日本語で理解するか，ヒンディー語で理解するか，中国語で理解するか等によって自ずと理解に違いが生まれるのに似ている。日本語では何の問題もなく分かる事柄が，英語にはそれを言い表す語彙がないため理解できないこともある。また，既存の語彙を別の意味に転用することで意味を伝達可能な場合もあれば，逆にそれが大きな誤解を生む源となることもある。このことは，現代語でも古典語でも，外来語をどの程度まで自国語に取り入れるかという問題と大きく関わる。外来語を外国語としてそのまま取り入れる場合は音写語（音訳借用）となり，外来語を自国語にない直訳体

で訳せばカルク calque（翻訳借用，外国語の直訳）や新しい熟語となる。概して日本語は外国語に寛大で柔軟だが，逆に，英語になった日本語も案外に多い。ウェブスター辞典 Merriam-Webster のウェブサイトによると，umami（うま味），dashi（出し），sashimi（刺身），tsunami（津波），karaoke（カラオケ），anime（アニメ），manga（漫画），otaku（オタク）等は既に英語の語彙となっている。英語に fujiyama, samurai, banzai くらいしかなかった時代は終わったのだ。

わたくしが言いたいのは，仏教は翻訳を認める世界宗教だとは言え，同じ仏教でもインドの古い言葉――古典サンスクリット語や中期インド語の諸語――で考え言い表す仏教と，中国の古い言葉――古典中国語――で考え言い表す場合とでは，好むと好まざるとにかかわらず，自ずと違いが生まれるということ，そして現代の我々は過去の長い歴史の上に生きているということである。要するに，地域や年代を問わず，使用言語は思考の拠り所であり，思考の形成に大きな影響を与えるのだ。

## 0.2　本書の主眼と新しさ

本書は中国五～十二世紀頃（南北朝隋唐～北宋）の仏教思想の根幹に関わる漢語を取り上げる。しかし基本的仏教語をすべて扱うことはできない。原文資料を挙げて具体的に論ずる語数は高高五十語足らずであり，決して多くない。しかしいずれも中国仏教史を知るために不可欠である。仏教漢語の価値を定めるため，漢語における伝統的語義解釈――主に儒教経典（けいてん）と道家文献と字書に示される定まった解釈――と，漢訳仏典の原典サンスクリット語文献における意味と用例を必要に応じて紹介し，インド中国の二伝統を対比させることによって，中国仏教におけるその語の価値を論ずる。漢訳の元となったイン

ド語文献のほとんどはサンスクリット語とパーリ語だが，圧倒的多数を占めるのはサンスクリット語からの漢訳である。本書はインド語の代表かつ直接繋がる言語としてサンスクリット語を扱い，パーリ語は原則として割愛する。

仏教がインド亜大陸を離れ東のかた中国に伝わり，仏典漢訳を始めてより以降，中国の仏教徒は専ら漢訳された仏典のみから仏教を理解した。サンスクリット語原典を自ら読むことはなかった。そのような状況で彼らは，印欧語族の祖語サンスクリット語で示された内容を漢訳を介してどのように理解したのか。彼らはインド本来の語義解釈を漢訳仏典を通じて学んだのみならず，そこに仏教伝来以前から存在した漢語特有の中国的語義解釈――儒家・道家等の解釈や字書から知られる訓詁学――を重ね合わせて，インド文化と中国文化の双方から，一つの仏教漢語にいわば二重の意味を付与した。こうした「漢語ベースの仏教理解」とでも呼ぶべき仏典解釈が，インド本来の解釈の何を継承し，中国独自の方面でどう展開したかを，仏教語約五十語に即して究明すること，そしてその関連原文と現代語訳を示し，基本仏教漢語資料集を世に問うこと，これが本書の目標である。

わたくしはかつて仏典漢訳史の概説『仏典はどう漢訳されたのか』（岩波書店，二〇一三）を刊行し，中国仏教がその最初から今に至るまで漢語のみを基盤としたこと，つまり中国仏教には，仏典が漢訳された瞬間から既に「漢語ベースの思考法」が始まっていたことを具体的に解説した。これは外来文化の入り口である漢訳という原因と関係する。これに対して本書は，漢訳がもたらした漢語の理解の仕方という結果を扱う。漢語のみで考え，仏教を理解しようとした中国仏教徒はどのように仏教思想を説明したか，つまり「漢訳仏典の受容後に生じた漢語ベースの思考法」の解明を目指す。

核心的な問いは二つある。一は，ある文化圏――例えば漢語文化圏――で使用される言語は，その文化圏に属する人々の「ものの考え方」すなわち思考法や思考形態とどのように関係し，彼らの理解の「示し方」すなわち言語表現にどのような影響を与えたかである。ただしこれは極めて大きな問いであり，短期のプロジェクト型研究で安易に回答を提示できるものではない。そこでこの問いを中国仏教に絞って言い換えると，中国の仏教徒はどの程度まで仏教の発生源であるインドの仏教を受け継いでいるか，どのような形でインドにない中国独自の解釈を生み出したのかという問いに置き換えることができる。これは，北米から発した先行研究で既に使用されている用語を用いると「仏教の中国化 Sinification of Buddhism, Sinicization of Buddhism」という論題である。つまり「仏教の中国化」は，抽象的思想や言語的理解の次元でどのように行われたかが第二の問いであり，本書の課題に直接的に合致する学術的問いである。更にかみ砕いて言えば，仏教の思想を伝統的インド文化の基盤言語サンスクリット語で思考し言語表記する場合と，伝統的中国文化の基盤古典漢語によって思考し言語化する場合とでは，何が根本的に異なるのかという問いに答える研究でもある。

**「パーラミター」の二義**　一例を示そう。プラジニャー・パーラミター *prajñā-pāramitā* という語がある。漢字音写すると「般若波羅蜜多」（唐の玄奘訳）である。前半「プラジニャー」は，智慧 wisdom を意味し，仏教か否かを問わずサンスクリット語文献で広く用いられ，解釈に特に問題はない。問題は後半「パーラミター」であり，その解釈は大きく二種に分かれる。一はサンスクリット語の正規文法に沿った学術的に正しい解釈で，「パーラミター *pāramitā*」を「パーラミ・ター *pārami-tā*」と分析する。もう一つは文法的には成り立たないが，人口に膾炙し，世間で広く受け入れられている解釈であり，

「パーラミター」を「パーラム・イ・ター *pāram-i-tā*」と分析する。

第一の「パーラミ・ター *pārami-tā*」は，「パラマ *parama*（至上の）」の女性形「パーラミー *pāramī*（至上さ）」に抽象名詞を形成する接尾辞「ター *tā*（〜であること・〜性）」を付した「至上さ・完成 perfection」を意味する。「般若波羅蜜」の英訳 perfection of wisdom は，この第一解釈である。

一方，第二の「パーラム・イ・ター *pāram-i-tā*」は，例えばガンジス河のような大河のこちら側（此岸）から向う岸（彼岸）に渡る様子を，迷いから悟りへの変化に喩える言い方である。「向う岸に・向うに」を意味する「パーラム *pāram*」と「行く・至る」を意味する動詞語根「イ √*i*」と抽象名詞を作る接尾辞「ター *tā*」に分解し，全体として「〔大河の〕彼岸に到達した状態」を意味する。これら二種の更に詳しい解説は三枝（一九八一・一四一〜一四六頁）を読まれたい。

これは日本語で「ぎなた読み」と呼ばれるものに当たり，一連の語や句や文の句切り目を変える読み方である。「弁慶が，なぎなたを持って」と句切る文法的に正しい読み方が第一解釈の「パーラミ・ター *pārami-tā*」に当たる。それに対して「弁慶がな，ぎなたを持って」と句切る文法的に正しくない読み方――しかし妙に気をそそる読み方――が第二解釈の「パーラム・イ・ター *pāram-i-tā*」に当たる。プラジニャー・パーラミターを「智慧の完成」ないし「完全なる智慧」と解するのは第一解釈に基づく。それに対してプラジニャー・パーラミターを「智慧によって彼岸（悟り）に到達した状態」と解するのは第二解釈に基づく。下世話な例を挙げるなら，「オケツカムナ」を「桶（を）摑むな」と解するか「お穴（を）噛むな」と解するかの違いでもある。

**「ニルクティ」「ニルクタ」「ニルヴァチャナ」**　いつの時代でも学術界は文法に則った第一解釈を正統

と見なし，第二解釈を無知蒙昧の輩の俗的な誤解と見なす傾向が強い。一方，一般民衆を始めとする多くの人々はむしろ第一解釈は堅苦しくつまらないと思い，第二解釈を真相を言い当てた解釈として支持する。しかも第二解釈は一概に間違いと言い切れない微妙な場合もあり，通俗的でこそあれ，誤った解釈と断ずることはできない。こうした第二型解釈を，インドでは広く一般に「ニルクティ *nirukti*」ないし「ニルクタ *nirukta*」ないし「ニルヴァチャナ *nirvacana*」と呼び，仏教書を注釈する者たちはこうした「通俗的語義解釈（英語 folk etymology）」を重視し，自らの注釈においてそれをしばしば採用して語義を説明した。インドにおけるこの解釈法を取り上げた研究にカールス（一九九八），真野（二〇〇一），川村（二〇一二）等がある。

更に言えば，「パーラム・イ・ター *pāram-i-tā*」に代表されるような第二型の語義解釈は中国の学僧の注目をも集め，中国で語義解釈を行う際に「漢語版ニルクタ」が大いに行われた。数ある仏典漢訳者の中でも最も重要かつ正確な漢訳を行った唐の玄奘（げんじょう）でさえ，「パーラミター」を「到彼岸」と訳し，第二型の語義解釈を採用した。この一例のみから見ても第二解釈は非学問で誤り等とは決して言えまい。このように本書では一つの仏教語が二重三重に解釈される事例に注目し，そうした解釈法は，インドと中国とでどこが共通し，どこが中国特有かを探究することを主たる課題とする。

一方，語義解釈を更に弘めたのは日本だった。前田慧雲氏によれば，中世比叡山の語義解釈に㈠字訓釈・㈡字象釈・㈢転声釈の三種があった（前田一九〇〇／三一・三〇頁）。親鸞の仏教語解釈もその影響を受けた（梶山一九八七・三四七～三五五頁）。とりわけ「法」を「則る（のっと）」と訓ずる類いの釈は，インド中国と繋がる。このようにインドの源泉と極東日本の展開が知られているのに，中国仏教の語義解釈の意義

を解明する研究は極めて乏しい。そこで中国仏教における仏教漢語の解釈法を，インドの伝統と日本の展開を介在するものと捉え，その価値を示したい。

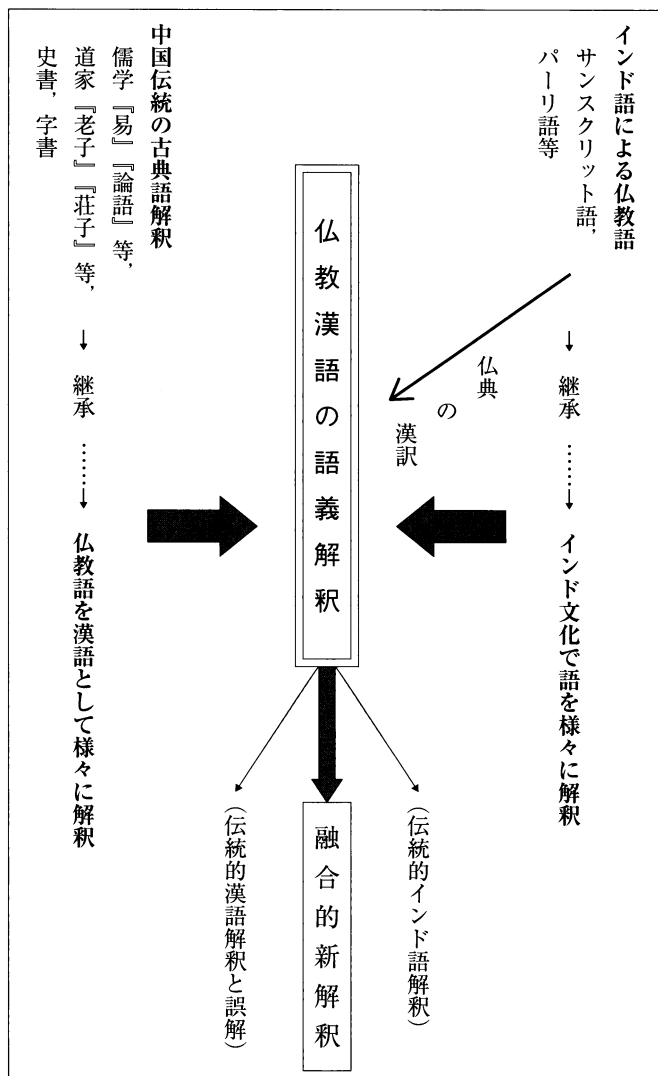
本書の主題は次頁の概念図のように示すことができる。

本書の主眼は以上の通りである。次に，既刊書と一線を画す本書の斬新さを説明しよう。

従来，仏教語を論じる本の説明は，インドの言葉に原語を探すことで，サンスクリット語・パーリ語と漢訳とチベット語訳の三者を一本の線で繋ぎ，対応を示すことを常套手段とする。これは仏教漢語の側から言えば，漢語となった仏教語の語源を言い当てる作業である。しかし語源を解することと，漢語文化圏における漢語仏典の意味・意義が分かることとは別である。言葉における語源探しや思想・文化における起源探しは，一見すると深く難しい事柄のように見え，華々しい印象すら与えるが，それは起点言語 source language における言語学や思想の事象である。語源や起源を知ったからといって，目標言語 target language における変化・展開・歪曲を具さに知ることはできない。わたくしは語源探しや起源探しと袂を分かち，漢語文化圏における仏教受容史を追究する。

本書にはこれまで出版された類似の本にはない新しさが詰まっている。決して誤解して欲しくないが，わたくしはこれまでの研究や出版が間違いとか，質が落ちると言いたいのではない。本書は単純に視点が異なり，その結果，明らかにしたい内容が異なるから斬新だと言いたいのである。

例えば岩本裕氏は，『日常仏教語』において，ブッダを指す「世尊（せそん）」という語をこう説明する。

せそん〈世尊〉　梵語バガヴァットの訳。原義は「バガ（「天恵，幸運」の意）をもつ人」という意味

概念図　「仏教漢語の語義解釈」形成過程

で，尊貴の人に対する尊称が，佛教（ママ）ではとくにブッダのみに対する尊称とされる。一般に，弟子たちがブッダに呼びかける際に用いられる。（岩本一九七二・一五五頁上段）

バガヴァットの解説として簡潔で優れている。しかしそれはあくまでインドのサンスクリット語「バガヴァット」という語の解説として捉えた場合である。見方を変え，見出し語「世尊」の漢訳の意味はうまく解説されているかと問うならば，わたくしの評価は大きく落ちる。これでは解説になっていないではないか。サンスクリット語の「原義」がなぜ「世」と「尊」を合わせた漢字見出し語と意味的に関係するのか。特に「世」の意味が分からない。「世尊」という漢語がどんな意味かという視点がない。原語の意味を説明すれば済むほど訳語の意味は明確でないし，単純でもない。

このことは中国における仏典解釈の実態を知るに当たっては深刻である。現代の仏教研究者は漢語仏典の質や正確さを評価する際，その漢訳とサンスクリット語原典，時にはサンスクリット語原典からのチベット語訳をも横に並べ，一語一語比較し，サンスクリットの原語が単語ごとにすべて漢語に訳されているかを調べる。そしてそれを確認できると，その漢訳は「正確」「厳密」「よい漢訳」と判定する。逆にサンスクリット原語と漢訳の間に明確な対応を見出せないと，その漢訳は「不正確」「恣意的」「出来が悪い」と判定する。しかしこのような異言語文献の比較を通じて訳の良し悪しを判定しているのは，現代の仏教研究者のごく一部に過ぎず，漢訳の普通の読者は，サンスクリット原典と漢訳を比較せず，漢訳だけを読む。まして前近代の仏教徒は尚更である。前近代中国仏教史を通じて，漢訳を原典と常に逐一比較した者など，自ら漢訳した当人以外，誰もいなかった。漢訳の質の良し悪しを決める際，彼ら

は原典との比較でなく，漢訳そのものを素読みし，分かり易いなら「よい漢訳」と評価し，同じ語が何度も繰り返されたり，文意が錯綜したり，語順が中国語として不自然である等の不具合があれば，どんなに原典に忠実な直訳だったとしても，その漢訳は「悪い漢訳」「下手」「読むに堪えない」と非難したのだ。中国仏教史において一般読者は原典との比較などしなかった。原語は某某であると説明するより，原語の漢訳を当の文脈と教理学からどう理解するかが問われた。わたくしが岩本氏の「世尊」解釈に満足できないのは，右に述べたような問題意識に何ら答えてくれないからである。

## 0.3　各章の梗概

本書は原文資料を具体的に示し，その意味を明らかならしめるため，和訳（現代日本語訳）を原文に付す。漢語に基づいて思考した注目すべき仏教漢語を，七章に分けて検討する。

第1章「一字でも解釈は様々――原義と音通」は，漢字ベースの思考法を示す最初の例として一文字の仏教漢語を取り上げ，原語と意味の異なる漢字特有の解釈を具体的に紹介する。

第2章「仏典漢訳から生まれた新漢字」は，同じく一文字を単位とする仏教語を取り上げるが，第1章で扱った文字の意味から視点を変え，仏教文献が数世紀かけて漢訳された過程において新たに作り出した漢字を紹介する。つまり仏教の伝来によって生まれた，新しい仏教漢字である。

第3章「仏典が作り出した熟語」は，一字の漢字としては仏教伝来以前より中国に存在していたが，仏典を翻訳するために新たに組み合わせた仏教的熟語を紹介する。この範疇に属する仏教語は「世界」「縁起」など数多いが，本書では敢えて六語に絞り，意味と漢語特有の解釈を掘り下げる。

第4章「漢字の妙味――熟語の分解と再統合」は本書で論述する内容の中で中心となる種類の仏教熟語を八つ取り上げ，サンスクリット語や同系インド語のパーリ語を本に思考するインド人の仏教と，古典漢語を本に思考する中国人の仏教理解とを，共通点と相違点の双方から論ずる。

第5章「インドの解釈を引き継ぐ漢字音写語」は，漢字の意味に翻訳せず外来語として音写表記しただけの仏教語を扱う。その多くは，インド原語の解釈をほぼそのまま踏襲する。

第6章「梵漢双挙――原語音写と漢訳の併記」は，別の種類の仏教熟語を取り上げる。それはインド語の代表たる梵語（＝サンスクリット語）の発音を音写する一文字とその言語の意味を表す漢訳一文字とを組み合わせた「梵漢双挙（ぼんかんそうこ）（梵語の原音と漢語の意味の二つを合わせ示す熟語）」の代表的な例に絞って紹介する。これは例えば原語 English を日本語に訳す際に「イングリッシュ英語」と音写語と意味を併記するようなものだ。翻訳では併記することに意味があるが，逆翻訳 back-translation をするなら“EnglishEnglish”というおかしな形になってしまう。

以上の六章と異なり，第7章「インド文化からの逸脱と誤解」は漢語における仏教語の語義解釈を手放しで全面的に認めるわけにはゆかないことを取り上げる。まず，広く知られる「大乗」「仏説」「懺悔（さんげ）」を例として，漢語の解釈がインド仏教における解釈から時に乖離することを論ずる。漢語的解釈の誤解と歪曲である。次に，インド仏教に対する誤解が漢語文化に存在したことを別の角度から論ずる。すなわち本来は原語の漢字音写だから意味をもたないはずの漢字に，中国人が誤って漢字本来の意味を加えて誤解した例を紹介する。そして最後に，漢語注釈の中で偽（にせ）サンスクリット語を訳の原語として世に示し，その結果，後人を混乱させた人々が複数いたことを例証する。

第8章「仏教漢語の特徴」は，本書に述べた事柄を振り返って整理し，新たに何が分かったかをまとめる。本章では，序論に示した問題提起に答える形となるよう結論を導く。

## 0.4　基本三点

このように，主題の性質から八章に分け，それぞれを論ずるが，いずれの章にも共通する全体を通じた体裁として，個々の仏教漢語の内容を，各章で，次の三種に分けて示す。

**[1] インドのサンスクリット語**　この項目ではインド語（主にサンスクリット語）で示された語彙と意味を紹介する。サンスクリット語で現存する原典にその語の解説が見出せる場合は，原文と現代語訳を併記して示す。もし適切な語釈を原典中に見出せない場合は，サンスクリット原語のみを示し，一般的（辞書的）な意味を記すにとどめる。なおインド語原文でない漢語による説明であっても，意味が中国的に大きく変容せず，インド語に準ずる逐語訳の場合は[1]で紹介する。

**[2] 中国の伝統漢語文化**　第二項は，取り上げるべき仏教語の基礎として，中国の伝統的漢字学における基礎的意味を示す。具体的には，儒教と道家の基本文献のほか，字書として後漢の許慎（きょしん）『説文解字（せつもんかいじ）』と後漢末の劉熙（りゅうき）『釈名（しゃくみょう）』の解説を意識的に取り上げる。

『説文解字』を取り上げる理由は，撰者の許慎が当時存在したすべての漢字を『説文解字』に取り上げ，極めて簡潔ながらも的を射た語釈を加えているからだ。許慎の生きた後漢は，現存最古の仏典漢訳

者，安世高（あんせいこう）が洛陽（現在の河南省洛陽市）で活動した時代とほぼ重なる。それ故，『説文解字』の見出し語の漢字は，仏典漢訳が始まるより以前から伝統的にその漢字が存在したことを告げる。安世高が仏典を漢訳したのは後漢の桓帝（かんてい）（在位一四六～一六七）の時代だった。一方，許慎の生卒年は特定できないが，約三〇～一二四頃と考えられている如くである。許慎は『説文解字』を後一〇〇年に編纂した。許慎が安世高の漢訳より少し前の時代を生きた学者だったことは確かである。

もう一つの劉熙『釈名』に注目する理由は，インドの民間で行われた「ニルクティ」「ニルクタ」「ニルヴァチャナ」と称する「通俗的語源解釈 folk etymology」（上述0.2）と極めて親近性が高いからである（真野二〇〇一，饒宗頤一九八五／九三）。音の同一性と音の近似性によるインド中国の語釈の異同を知る上で『釈名』は必ず参照されねばならない。その特色を示す概説に福満（一九九八・八二～八七頁）等がある。『釈名』は当時存在した全漢字を集録してはいないが，解説中にしばしば「音通」による解説――同音または近似音の別漢字に置き換えて説明する方法――が多い。劉熙の生卒年は不明だが，およそ後漢末～三国魏初頭頃に活動したと推定される如くである。

右に述べた事柄を具体的な一例で簡潔に説明しよう――漢字には古い時代から存在した漢字と，比較的後で新しく付け加わった漢字とがある。直前に述べたように，仏典の最初期の漢訳者は後漢の桓帝時代の安世高だが，それより約半世紀前に，許慎が現存最古の漢字字書『説文解字』を編纂し，当時存在した漢字を網羅的に扱い，意味を説明した。『説文解字』を調べると，仏典に頻出する「魔」という字が載録されていない。後漢末の劉熙『釈名』にも「魔」は現れない。許慎や劉熙の時代には「魔」字はまだなく，その後，仏典が「マーラ *māra*（悪神）」を漢字音写するに際し，その邪悪な雰囲気を伝える

字として新たに作られたのだ。「マーラ」はブッダやブッダの教えの敵なのに，皮肉なことに，「魔」は仏典の漢訳が連れてきたお供の邪魔者なのであった。仏教が伝来するまで，中国には「魔」の観念も文字もなかったのだ。

紙面の節約のため，2に示す一次資料は和訳と原文を併記せず，原文の訓読を示すに止める。

**3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学**　上記の1と2とに基づいて3において漢語仏典の語義解釈を紹介する。インドの伝統と中国の伝統の両方を継承するものとして，中国仏教思想における仏教漢語の意義を総合的に論じたい。三視点のうち，多くの資料に基づいて論述を展開する3が最も長く豊富である。それぞれの漢語資料は原則として年代順に排列するが，学派や宗派ごとに年代を超えた継承関係が認められる場合は，年代を前後して排列することもある。

各資料は，現代日本語訳と原文で示し，注目すべき箇所に傍点を付す。3が本書の主眼である。3は1や2を継承展開する反面，漢語独自の解釈や，場合によっては曲解の様子をも示す。複雑に入り組んだ箇所は，まず3を読んでから1と2に戻って源を理解するのも一案であろう。

## 0.5　原語表記

本書は次の仏教文献を主として一部それ以外の中国伝統文化に属する典籍にも触れる。従って本書は平易な日本語で説明するよう意識的に努めるが，説明対象とすべき言語は複数種に及ぶ。とりわけ多いのはサンスクリット語と漢語（古典中国語）である。

本書は次の三方針で原語表記を統一する。
㈠サンスクリット術語は近似する音を片仮名で示した後にラテン文字（ローマ字）で原語を示す。
㈡サンスクリット語の人名は立体表記するが，それ以外の書名や一般名詞・形容詞等は斜体表記する。
㈢表記統一のため，㈠㈡を引用文中にも適用する。これは表記の混乱を回避するため敢えて行う改変である。原著者と読者の御海容を請う。

# 第1章　一字でも解釈は様々——原義と音通

## 1.1 「法」（ほう *J.* hō, *Ch.* fǎ）

### 1 インドのサンスクリット語

「法」と漢訳されるサンスクリット原語は「ダルマ *dharma*」の場合が圧倒的に多く，その意味は大別すれば四種ほどになるであろうか。一は，ブッダが人々に教えた「真実・真理」を意味する場合である。二は，真実・真理を述べるブッダの「教え」を意味する場合である。三は，この世に現れる「存在物・事物」を意味する場合である。そして四は，「教え」や「真実・真理」を含む「法規・規範・決まり」を広く意味する場合である。ダルマの意味に何種あるかを過不足なく定めることは案外難しいが，さしあたり以上の四種を挙げておけば少な過ぎる恐れはない。

仏典に限らず，「ダルマ」は極めて広くインドの精神文化の基盤として用いられる。そのようなダルマの意味と意義を実に適確に述べたものとして左に引用する原実（はらみのる）氏の言葉をまず見ておこう。

ダルマは，漢訳仏典において通常「法」と訳され，ダルマを説く論典『ダルマ・シャーストラ』も通常「法典」（『マヌ法典』『ヤージュニャヴァルキヤ法典』等）の語によって訳出されるが，部分的に相い覆う面があるとはいえ，このダルマの語のもとに「法律」「法規」の概念のみを理解するのは正しくない。それは一口に言って，道徳的・社会的・宗教的に，また時にたとい迷信的であっても，古代のインド人が義務として「為さねばならぬこと（イティカルタヴヤター）」と考えていたものすべてを包摂している

（Derrett, 1973（1), p. 4）。従って，倫理的には「人倫の道」として人間の履み行く道，社会的には公序良俗として維持されるべきもの，法律的には良心に従って人の道にはずれぬこと一般がこの語によって意味される。のみならず，他の多くのサンスクリット語の抽象名詞が実践の「過程」と同時に「結果」をも意味していたように，これら道徳的・社会的・法律的に「正しきこと」「善きこと」を「実践」することによって，その「結果」，身につく宗教的「功徳」をもそれは含意している。人間にしてダルマを履み行けば，それはミーマーンサー派の学匠たちが論じたように，死後天界に生まれることを彼に約束していた。かくて，この世の人間の生活において，およそ「善きこと」「正しきこと」は，その「実践」の過程のみならず，そのもたらす「結果」をも含めて，すべてダルマの一語によって示されていたのである。（原一九八九・二七一～二七二頁）

これがインド古典精神文化の基層となったダルマである。見事な解説である。ただ，これはダルマの意義付けを説明したものであって，ダルマという語の意味を辞書的に解説するものではない。

インド文化全体から仏教に焦点を絞る時，インド仏教において「ダルマ」は具体的にどのように語義解釈されたであろうか。資料を幾つか紹介しよう。

まず伝統的な部派仏教（いわゆる小乗仏教）のみならず後に発生した大乗仏教でも基本書として重視されたヴァスバンドゥ（世親，五世紀初頃）の説を紹介する。ヴァスバンドゥは『アビダルマコーシャ自注 *Abhidharmakośa-bhāṣya*』第一章界品第二偈第二句の自注で「ダルマ」をこう解説する。

> しかし，語源解釈としては〔アビダルマという中の「ダルマ」，すなわち「法」，の語は〕「自相を保持する（*dhāraṇa*）から法（*dharma*）である」〔と解釈される〕。（櫻部一九六九・一三七頁）
>
> ***nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmaḥ.***（プラダン一九六七・二頁九行）
>
> 〔陳〕真諦訳『阿毘達磨倶舎釈論』巻一「能持自体相，故称達磨」。（大正二九・一六二上）
>
> 〔唐〕玄奘訳『阿毘達磨倶舎論』巻一「釈此名者，能持自相，故名為法」。（大正二九・一中）
>
> 〔類例〕玄奘訳『阿毘達磨法蘊足論』巻一二「能持自性，軌範称法」。（大正二六・五一四上）

右のように説明された「ダルマ」は，先述したダルマの四種の意味のうち，第三の「存在物・事物」としてのダルマを解説した文である。しかし名詞「ダルマ」が動詞語根「ドゥリ √*dhṛ*（支える・維持する）」から派生した「ダーラナ（保持する）」と近似する名詞であるから「支えるもの・維持するもの」のことであるという解説は，他の四種の意味にもそのまま共通すると理解してよかろう。

## 2 中国の伝統漢語文化

次にインドから中国に目を転じ，ダルマの訳語とされることになる「法」の原初的な意味と用例を押さえよう。溝口ほか（二〇〇一・二三九頁）は，七頁に及ぶ「法」の概説の最初の段落で次のように法の基本的性格を規定する。

> もと灋と書き，神判にかかわる会意字という説がある。春秋末期ころから統治の手段として重視さ

れてきた法は，以来，刑とほぼ同義で用いられている。法は，いわゆる法家によって，君主が制定した制裁をともなう人定的規範であり，臣・民に行為を指図し，またその行為の結果に応じて与えられる賞罰を量るための道具であると考えられ，従って度量衡に比されて理解された。しかし他方に，周代の習慣に発し儒家によって理想化され倫理化された礼という規範も存在した。ことに漢代以降は礼と法とが法秩序において相補的役割を果たし，人々の倫理的内面までも国家が管理することが統治の常態となった。（執筆者は石川英昭・上田信・高見澤磨。傍点は船山）

ここに現実に根ざす中国ならではの法秩序が窺い知られる。法はあくまで人為的で，国家の力や制裁を伴い，礼の対概念であるという，インドの「ダルマ」とは異なる漢字「法」の内実を知ることができる。制裁を伴う「法」と倫理化された「礼」との相互補完的な働きが社会を成立せしめると考えられたものの如くである。インド伝統のダルマについて，井狩弥介氏は次のように述べる。

このことば（引用者注――「ダルマ」を指す）は，漢訳仏典では一般に「法」の訳語が当てられて，古代インドの「ダルマ」を中心に扱う典籍群もふつう「法典」と訳されてきた。このため，この語は我々の常識では「法規定，法律」を指すものと置き換えられやすいが，古代インドでは，このサンスクリットの語は狭義の「法律」では置き換えられない広い意味をもっている。もと宇宙の秩序に端を発する，広い意味での秩序概念と密接に結び付く観念である。（井狩二〇〇二・二三九頁）

興味深いことに，漢語の「法」は，インド文化におけるように広い意味で何かを支えるもの・維持するものと解説されることはなく，法の同義語を示すという方法で説明された。

紀元前より存在した漢語の訓詁書『爾雅』釈詁篇は「法ハ常（恒常的）ナリ」と解説する。『春秋左氏伝』宣公十二年の条に対する杜預（二二二～二八四）の注に「経ハ法ナリ」と言う。これらは「法」が「常」なるもの，「経」なることを示す。また，司馬遷の『史記』律書には「法」を「軌則」と繋げる言い方がある――「王者制事立法，物度軌則，壱稟於六律」，すなわち意味は，「王者が事を制し物を立てるとき，その法度規則は一に六律によるのである」（小竹・小竹一九九五・五六頁）。『毛詩』周頌の維清に対して初唐の孔穎達（五七四～六四八）はこう解説する。

『毛詩正義』に言う，〔『爾雅』の〕「釈詁」に「典」と「法」は「常（恒常）」の意である。共に「常」と訓ずるから，「典」は「法」であり得る。

『正義』曰，「釈詁」云，典，法，常也。倶訓為常，是典得為法。

唐の陸徳明は『経典釈文』巻一の「周易音義」で「経ナル者ハ常（恒常）ナリ，法（法規）ナリ，徑（近道）ナリ，由（経由）ナリ」と言い，これらの字の同義性を簡潔にまとめる。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

このような「保持するもの」とするインドの伝統と，「恒常不変なるもの」とする中国の伝統を受け

て，中国仏教では漢訳「法」をどのように解説したであろうか。これには大別すると異なる時代の二種の解説法があった。まず古い時代には「法」を「無非法（法ニ非ザル無シ＝法でないことが決してない＝確かに法である）」と言い換えた。その後，「無非法」と解する時代の末頃から，「法」を「軌則（規範となる決まり）」と言い換える解説が現れ，これが主流となっていった。

「無非法」は法をその二重否定で説明するものであるから同語反復と言うこともできるが，解釈の意図は単なる繰り返しにあるのでなく，法は法でないことが決してない，すなわち，法はいつ何時でも必ず法であるという強調や確定の意を示すとわたくしは理解する。

「無非法」を用いる事例を以下に紹介する。

南北朝時代，仏教は［北涼］曇無讖訳『大般涅槃経』を重視した。更に南朝には梁初の未詳撰者『大般涅槃経集解』がある。曇無讖訳の章名を改め，訳語を一部改めた『南本大般涅槃経』に対する注釈集成である。この書で宋の僧亮（約四〇〇～四六八頃）は，「法」を次のように解説する。

　僧亮は言う，「法とは，法でないことが決してない（いつも必ず法である）という意味である」。

　僧亮曰，法者，無非法之義。（『大般涅槃経集解』巻一〇「法身」。大正三七・四二一中）

続く南朝斉（南斉）の『大般涅槃経』の解釈学を代表する僧宗（四三八～四九六）も，僧亮と同趣旨の内容を，別の言葉で述べる（『大般涅槃経集解』巻一経序。大正三七・三七八中）。更に続く梁の宝亮（四四四～五〇九）もやはり「無非法」を用いて法を解説する（『大般涅槃経集解』巻九。大正三七・四二〇中）。こ

のように僧亮から宝亮に至る三人が「法」を「無非法」と同じ言葉で注釈するのは決して偶然でなく，南朝宋から斉を経て梁初までの頃に南朝の都である建康（現在の江蘇省南京市）における注釈法の継承を示している。

　ところでこうした注釈法は，南朝時代の直前に，長安（現在の陝西省西安市）で既に成り立っていた。鳩摩羅什（約三五〇～四〇九頃）訳『維摩詰所説経』（通称『維摩経』）という大乗経に注釈した者のうち，竺道生（三五五～四三四）は，「無非法」を用いて次のように「法身」を注解する。

> 　そもそも「ブッダの体躯」は丈六仏[1]の本体である。そして丈六仏の本体は法身から生じてくるのである。「〔法身〕から生じる（従出）」という点で「法身に他ならない（即法身也）」と説く。「法」とは，法でないことが決してないものという意味（無非法義）である。法でないことが決してないとは，〔特定の決まった〕姿をもたない実体に他ならない。「身（身体・からだ）」とは，このような意味での「法」の本体である。法身は現実であり，丈六仏は応現した仮の姿である。この点をいかに解明したらよいかと言えば――，
>
> 　この「法」を悟った〔ブッダ〕は，心の惑いを永えに滅し尽くし，その余韻すら除去され〔すべて鮮明となり〕，三界の彼方に絶妙に超え出て，道理として姿形をもたない様に冥合する。〔本来決まった〕姿がないから，姿を全く現さないということはあり得ない。三界を超え出ているから，活動領域が限られることがあり得ない。姿を現さないということがない存在（ブッダ）は，ただ衆生が「感（働きかけ・求め）」を行えば「応（応対・応接，＝救済）」を行うが[2]，ブッダ自身は無為のま

までである。もし我々衆生の側に「感」ずることがないなら，ブッダは応現しない。ブッダが〔衆生を〕応接しようとしないからではない。衆生がブッダのほうに向かわないから，自ずと〔関係が〕絶たれるに過ぎない。〔衆生が〕やって来ないのに〔ブッダが〕応現するなど一度としてなかった。例えば太陽が天に麗り[3]，その像が〔水を張った〕様々な容器に映るとき，〔水面に映った〕像はどれもみな容器が受けたものである。どうしてそれが太陽の仕業であろうか。〔そもそも〕容器に水を張っていなければ〔太陽の像は〕映らないが，太陽が〔水面に〕映ろうとしないのではなく，容器が〔太陽の像を映し出す〕状態に達していなから，自ずと絶たれるに過ぎない[4]。

こうであれば丈六仏か八尺仏[5]かはすべて衆生の心――〔喩えの〕水――に映ったブッダに他ならない。常にブッダには〔決まった〕姿を持たないから，〔本体は唯一であって〕何ら違いはないのだ。

（生曰，）「夫仏身者，丈六体也[1]。丈六体者，従法身出也。以従出名之故，曰即法身也。法者，無非法義也。無非法義者，即無相実也。身者，此義之体。法身真実，丈六応仮。将何以明之哉。悟夫法者，封惑永尽，彷彿亦除。妙絶三界之表，理冥無形之境。形既已無，故能無不形。三界既絶，故能無不界。無不形者，唯感是応[2]，仏無為也。至於形之巨細，寿之脩短，皆是接衆生之影迹，非仏実也。衆生若無感，則不現矣，非仏不欲接，衆生不致，故自絶耳。若不致而為現者，未之有也。譬日之麗天[3]，而影在衆器。万影万形，皆是器之所取，豈日為乎。器若無水，則不現矣，非不欲現器不致，故自絶耳[4]。然則丈六之与八尺[5]皆是衆生心水中仏也。仏常無形，豈有二哉」。（『注維摩詰経』巻二。大正三八・三四三上〜中）

（1）ブッダの身長は一丈六尺。失訳（漢訳者不明）『薩婆多毘尼毘婆沙』巻九「仏身丈六，常人半之」（ブッダは身長一丈六尺（およそ三六八センチ）で，普通の人間はその半分である。大正二三・五六一上）。ただし「丈六」は固定値でなく，象徴表現であり，ブッダは大きくも小さくも姿を変える。

（2）「感」とは，我々から仏や菩薩にはたらきかけることである。「応」は仏や菩薩から我々への応対・応接。具体的には救済を言う。『易』咸「彖曰，咸，感也。柔上而剛下，二気感応以相与」。

（3）『易』離「彖曰，離，麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下」。

（4）鳩摩羅什訳『大智度論』巻九「衆生罪重故，諸仏菩薩雖来不見。又法身仏常放光明，常説法，而以罪故，不見不聞。譬如日出，盲者不見，雷霆振地，聾者不聞。如是法身常放光明，常説法，衆生有無量劫罪垢厚重，不見不聞，如明鏡浄水照面則見，垢翳不浄則無所見。如是衆生心清浄則見仏。若心不浄則不見仏」（大正二五・一二六中）。仏陀跋陀羅訳『華厳経』巻三六「仏子，設有日出，照現世間，円満明浄，与法界等。於一切世界浄水器中影無不現。日無是念「我能普現一切浄水」。仏子，彼時或有一水器破，日影不現。於意云何。彼影不現，豈日過耶。答曰不也。水器破故，日影不現。仏子，如来智慧円満，浄日一念出現，悉能照明一切世界一切法界一切衆生，滅除垢濁，浄心水器，影無不顕，常現在前。但破器濁心衆生不見如来法身影像」（大正九・六二八中～下）。

（5）牟子「理惑論」（［梁］僧祐『弘明集』巻一）「太子有三十二相八十種好。身長丈六。体皆金色。頂有肉髻。頬車如師子。舌自覆面。手把千輻輪。項光照万里。此略説其相」（大正五二・一下）。［唐］道宣『中天竺舎衛国祇洹寺図経』「仏在人倍人。人長八尺，仏則丈六」（大正四五・八九一上夾注）。因みにインド人の身長を漢訳は八尺とし，仏の身長は常人の二倍という意味で丈六（一丈六尺）とする。一方，中国では伝統的に成人男性の身長は七尺（およそ一六一センチ）と表現された。『荀子』勧学篇「小人之学也，入乎耳，出乎口。口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉」。

竺道生は「無非法」を用いているのが明らかである。更に『注維摩詰経』にはもう一箇所「無非法」が現れる。『注維摩詰経』巻一〇で本経訳者の鳩摩羅什が「法」を「法トハ経ノ教エヲ謂（い）ウナリ」（大正三八・四一七上）と注釈するのに対し，竺道生はこう注釈する。

〔竺道〕生は言う，「人間の行為は，筋道として，法でないことが決してないこと（必ず法に適っていること）を法とする。仮にも法が存在するならば，それをうち捨てることも蔑むこともない。もし法がないならば，どれほど気高くどれほど高邁でも，それに従うことはない」。
生曰，「人行理無非法為法也。苟曰有法，不遺下賤。若無法者，雖復極貴極高，亦不従之」。（『注維摩詰経』巻一〇。大正三八・四一七上〜中）

師の鳩摩羅什と僧肇（そうじょう）（四一四卒）は「無非法」を用いない。これに対して竺道生のみが二箇所で「無非法」を用いる。共に「法」は「〔ブッダの説き示した〕真実」の意である。

共に長安で活動した僧肇と竺道生の注釈の相違には，一体どのような背景が考えられるか。

後漢から梁に至るまでの僧伝に，梁の慧皎（えこう）『高僧伝（こうそうでん）』一四巻があることは周知の通りである。巻六に収める僧肇伝によれば，僧肇は鳩摩羅什が行った訳経事業に最初から最後まで同席し，鳩摩羅什が卒した数年後，四一四年に長安で卒した。つまり僧肇の活動地は北朝に属する後秦国の都，長安なのであった。僧肇伝を詳しく知りたい方は吉川・船山（二〇〇九b・二九四〜三一〇頁）に原文の全和訳と語注があるので参照されたい。

一方，竺道生の伝は慧皎『高僧伝』巻七に収める（その和訳と語注は吉川・船山二〇一〇a・二九～四一頁）。竺道生ははじめ廬山（現在の江西省の鄱陽湖の西に位置する名山）にて慧遠（三三四～四一六）より学んだ後，鳩摩羅什が長安で訳経を始めるのを聞くと，長安に赴き鳩摩羅什に師事した。その後，建康（南京）に移り，南朝を代表する学僧と見なされた。ちょうどその頃，建康では，鳩摩羅什の生前は誰も知らなかった大乗経典『大般涅槃経』の漢訳が普及し，それを中心とする教理学が栄えた。竺道生も『大般涅槃経』の専門僧の一人となった。右に紹介した僧亮・僧宗・宝亮の説を記す注釈『大般涅槃経集解』は竺道生の説も収める。その巻五一に次の一節がある。

〔竺二〕道生は言う，「法でないことが決してないこと，それが法である」。

道生曰，「無非法為法也」（大正三七・五三二中）

ここに「無非法」を用いる竺道生説を確認することができる。更にまた，竺道生が南朝宋の元嘉九年（四三二）春三月という晩年に廬山で修訂した『妙法蓮花経疏』巻上にも「無非法」が二回現れる（続蔵一・二乙・二三・四・三九七表上。四〇四表下）。

以上によって，僧亮に先行する時代に，竺道生が「法」とは「無非法」の意なりと繰り返し解説したことが分かる。整理すると次の二点が言える――㈠「法ハ無非法ノ義ナリ」という竺道生説は『注維摩詰経』竺道生説二箇所に初見されるから，その説は長安にいた頃から形成されていた。そして㈡同説は南朝で撰した『大般涅槃経集解』にも，晩年に廬山で修訂した『妙法蓮花経疏』にもあるから，竺道生

は南朝に南下した後も同説を維持し，南朝の人々に影響を与えた。

では竺道生が「無非法」によって「法」を解説した背景に何が考えられるだろうか。確かに二重否定による表現や注釈は，インドのサンスクリット語の論書にも多い。それ故，竺道生が何らかのサンスクリット語文献かインド人学僧の説に基づいて「無非法」を用いた可能性を完全に排除するのは難しい。しかし「無非法」に当たるサンスクリット語でダルマとは何かを解説した具体的文献を現時点で特定することはできない。竺道生が学んだ鳩摩羅什の説にも「無非法」の源を探すことはできない如くである。そうであるなら，竺道生説の着想の源は中国の伝統的儒学に存した可能性もある。事実，それを示唆する文献がある。『論語』為政篇に，「吾十有五ニシテ学ニ志シ，三十ニシテ立ツ。四十ニシテ惑ワズ」云云に続いて，「七十ニシテ心ノ欲スル所に従ッテ，矩ヲ踰エズ（七十而従心所欲，不踰矩）」とある。この句の「矩」字を後漢の馬融は次のように注釈する（『論語注疏解経』巻二）。

矩（決まり）とは法（法規・規則）のことである。心の欲するがままにまかせて，（行いは）法でないことが決してない状態になった。

矩，法也。従心所欲，無非法。

このうち前半は『爾雅』釈詁篇の「（矩ハ）法ナリ」と同様である。後半部は，『論語』の原文「不踰矩」を「不踰法」に置き換え，それを「無非法」と解説する。ここに「法」を「無非法」と解説する方法を後漢の儒学経典注釈に見出せる。この解釈が竺道生説の源となった可能性があろう。

「法」を「無非法」と解説することは梁の宝亮頃まで存続した。ちょうどその頃に南朝には別の解釈が生まれた。それを示す資料は二つある。

一つは，「梁の三大法師」の一人として名高い法雲（＝光宅寺法雲，四六七～五二九）の『法華義記』（鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』の注釈）の巻一に見られ，「法」を「軌則」という語で解釈する。

「法（法規・決まり）」は過ち〔を糾す〕基準[1]となるから「法」と名付ける。……。天竺（インド）では「ダルマ *dharma*」と言い，ここ（中国）では「法」と翻訳する。

「法」者非是軌則[1]故名「法」。……。天竺云「達摩」，此翻為法。（大正三三・五七四上）

（1）「非是軌則」は未詳。暫定的に「「法」ナル者ハ非是ノ軌則ナリ」と訓じ，「非是」を不正・過誤の意に解した。大方の批正を請う。

ここで法雲は「法」を「軌則（規範となる法則・決まり）」であると述べる。法雲のこの解釈が成立した年代は未詳だが，卒年五二九より以前なのは間違いない。

更に，梁の武帝の皇太子であった昭明太子（蕭統。五〇一～五三一）は，仏教語「法身（真実そのものとしての体躯）」を解説する「解法身義」という講義録の中で，次のように「法」を解説する。

〔法身のことを〕天竺（インド）では「ダルマ・シャリーラ *dharma-śarīra*（達摩舎利[1]）」と言い，この地（中国）ではそれを「法身」と言う。もし本体に即するならば，それは自らの本性〔を表す〕名

称である。もし言語表現という点でいうならば，何かと比較対照して名付ける。「法」は「軌則（規範となる決まり）」を趣旨とする。「身」は「体躯を持つ」の意である。「軌則の体」であるから「法身」と言う。言語表現によってその本体をあらまし述べるならば，恒常なる体躯であり，金剛（ダイヤモンド）〔のように堅固で決して壊れぬ〕体躯である〔がこれだけでは不充分であって〕，どんなに考察を重ねても〔法身とは何かを〕決して ぴたりと言い表せない。

天竺云「達摩舎利」(1)，此土謂之「法身」。若以当体，則是自性之目。若以言説，則是相待立名。「法」者，「軌則」為旨。「身」者，「有体」之義。「軌則」之「体」，故曰「法身」。略就言説粗陳其体，是常住身，是金剛身，重加研覈，其則不爾。（〔唐〕道宣『広弘明集』巻二一。大正五二・二五〇下）

（1）「ダルマ・シャリーラ」というサンスクリット語を想定するこの説は誤り。「色身」と対になる「法身」は「ダルマ・カーヤ *dharma-kāya*（漢字では例えば「達摩歌耶」等）」である。

先の法雲も右掲の昭明太子も共に「法」を「軌則」という語に言い換えて説明する。二人の年代はほぼ同時期であり，そしてこれより前には行われていなかった解説法である如くである。少なくとも現存資料より早期の例は見出せない。言い換えれば竺道生が晩年まで保持した「法ハ無非法ノ義ナリ」と重なる時代に，法雲と昭明太子は「法ハ軌則ナリ」という別の解説を新たに使い始めたということは，どうやら確かなようである。

「法ハ軌則ナリ」は，その後も継承された。隋の浄影寺慧遠（五二三～五九二）は『大乗義章』巻一〇において，仏・法・僧の三宝における「法」を解説する中で「軌則」を用いる。

「法」と言われるものは，外国の正しい音で「達摩（ダルマ）」と名付け，また「曇無（ダルマ）」とも名付ける。[1] 原語は同一の音であり，〔漢字音写の相違は〕伝わり方の違いに過ぎない。ここ（中国）では「法」と名付ける。「法」の意味は様々であり，およそ解釈は二種ある。一は，「そのものの本体」を「法」と名付ける。『成実〔論〕』[2]にいわゆる善・悪・無記（非善非悪のこと）の三つの集まりの法等について説かれる通りである。二は「軌則」を「法」と名付ける。それは行いの法規を明らかにし，心の規範となるから，それ故に「法」と名付ける。今，三宝（仏・法・僧）の「法」は「規範となる決まり」を「法」と名付ける。

所言「法」者，外国正音，名為「達摩」，亦名「曇無」[1]。本是一音，伝之別耳，此翻名「法」。法義不同，汎釈有二。一「自体」名「法」，如『成実』説，所謂一切善、悪、無記三聚法等[2]。二「軌則」名「法」，弁彰行儀，能為心軌，故名為「法」。今三宝中所論「法」者，「軌則」名「法」。（大正四四・六五四上～中）

（1）「ダルマ」を「曇無」と音写する例として曇無蘭や曇無讖らの漢訳者名がある。

（2）鳩摩羅什訳『成実論』巻二「法聚品」に「過去法、未来法、現在法。善法、不善法、無記法」等の「法聚ハ無量無辺ニシテ説キ尽クス可カラズ」（大正三二・二五二上～中）とある。

このように慧遠は「法」を「自体」と「軌則」の二種に分類する。このうち第一の「自体」は[1]に示したヴァスバンドゥ『アビダルマコーシャ（阿毘達磨倶舎論（あびだつまくしゃろん））』における「法（存在物）」の定義「自相を保持するから法である」を継承する。『倶舎論』は梁代まで知られず，陳の真諦（しんたい）訳『阿毘達磨倶舎釈

論』により初めて知られた。真諦は「能ク自体ノ相ヲ持テバ，故ニ達磨ト称ス」とあった「自体」に基づく解説をした。第二の解説は，梁の法雲や昭明太子の説を踏襲する。

慧遠の後，隋末唐初に活動した吉蔵（五四九～六二三）は『中観論疏』巻八末において法を三分類した。第一と第二は慧遠説と原則的に同じ「自体」と「軌則」である。では何を第三の要素として更に追加したか。吉蔵は言う，「第三に，〔六種の認識のうち第六の〕意識の対象を「法」と名付ける。これは〔認識の〕対象を主題として言うものであり，眼〔識〕の対象は色形であり，〔以下同様に〕身識の対象を触（接触対象）と名付ける。今〔第六に〕意〔識〕の対象であるから「法」と名付ける」（三者，意識所縁，名之為法。此約境為言，眼所縁為色，乃至身所縁名触，今是意之所縁，故名為法。大正四二・一二四上～中）。すなわち仏教教理学で一般に，眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識という六種の認識の対象を順にそれぞれ色（いろかたち）・声・香・味・触（接触対象）・法（心で認識する対象）と呼ぶ。つまり吉蔵は，意識の対象である「法」（過去の事柄等，心で認識する対象）を補足したのであった。

唐の玄奘の高弟として，世親（ヴァスバンドゥ）造・玄奘訳『阿毘達磨倶舎論』に注釈した普光（大乗光とも。七世紀中後期）は，自らの注釈『倶舎論記』巻一において法を二種と述べる。

> 「法」という名に二種ある。一は自らに固有の性質（自性）を保持するものであり，一切の諸存在はそれぞれ自らに固有の性質を維持することを意味する。ちょうど事物等の固有の本性が常に続き変化しないのと同じである。二は，規範となって〔他者の〕優れた理解を引き起こすものである。それはちょうど無常等が人に無常等の理解を引き起こすのと同じである。

「法」名有二。一能持自性，謂一切法各守自性，如色等性常不改変。二軌生勝解，如無常等生人無常等解。（大正四一・八下）

玄奘門下の同学だった窺基（六三二〜六八二）も『因明入正理論疏』巻上において，普光と同じ二義を述べる（大正四四・九八下）。彼らの説は，法雲・昭明太子・浄影寺慧遠の説と同じである。その後，唐の法蔵（六四三〜七一二）は，『華厳経探玄記』巻二において，法を二義でなく三義とする説を示す。すなわち「「法」ニ三義有リ。謂自性・軌則及ビ対智（智ニ対セルモノ）ヲ謂ウナリ」と言う（大正三五・一三七中）。用語は異なるが，これは吉蔵説と実質的に同じである。吉蔵説の「自体」を法蔵は「自性」と言うから，ここで使われている漢語の「自体」と「自性」は同義語であると分かる。そして法蔵説の「対智」は吉蔵の「意識所縁」の同義語に違いない。

更に年代が下り，唐の澄観（七三八〜八三九）は『大方広仏華厳経疏』を撰し，その巻五三で「法ニ二義有リ。一ハ自性を持ツモノナリ。二ハ軌トシテ物（＝衆生）ノ解ヲ生ズルモノナリ」と，普光・窺基と同じ二義に戻って「法」を解説する（大正三五・九〇三上）。ここで澄観は，法の第二義を「軌生物解」と言う。同じ内容を普光は「軌生勝解」（大正四一・八下）と言い，窺基は「規範可生物解」（大正四三・二三九下）と言う。三者の表現は少しずつ異なるが，内容は同じである。

このように，鳩摩羅什及び弟子が活動した四〇〇年代初頭から澄観の活動した中唐まで主たる注釈を通覧するとこう言える――，「法（ダルマ）」は「無非法（法でないことが決してない，即ち確かに法である）」と置き換えられるとする説がまず現れた。その最初は竺道生であり，この説を長安で説いた後，南朝の

都である建康と廬山に伝えた。その結果，南朝では宋～梁初の注釈者たちが竺道生に従う解説をした。その最後か直後の梁代に，法を「軌則」に置き換えられるとする説が法雲と昭明太子によって唱えられ，ここに「法」字を廻る解釈は第二段階に移行した。陳の真諦訳『阿毘達磨倶舎釈論』における「法」の定義を知った隋の浄影寺慧遠は，法には「軌則」と「自体」の二義があると解釈の幅を広めたが，直後の吉蔵は二義にあきたらず，意識の対象を「法」と称する場合があることにも着目し，「法」には二義でなく三義あるという新説を立てた。その後は二義説と三義説の両方が唐代に併行して存在したが，いずれにせよ，その一つに必ず「軌則」を含み，竺道生が最初に唱えた「無非法」という解説は数十年続いた後，梁初の六世紀初頭に消え，それ以後は「軌則」に替わったのであった。

こうして仏教漢語「法」の中国的解釈は，竺道生説の後，二義説と三義説に展開したのであった。

## 1.2 「経」（きょう　*J. kyō, Ch. jīng*）

### 1 インドのサンスクリット語

漢字「経」に当たるサンスクリット語は「スートラ *sūtra*」である。原義は「糸・紐」である。複雑な教説を一つに束ねた書として「経典」を派生的に意味する（マイルホファ一九六三・四九二頁）。中村元（編著）『仏教語源散策』の中で松本照敬氏は仏教語「経」をこう説明する。

「経」のサンスクリット原語は，スートラ（*sūtra*）である。スートラの普通の意味は「糸」とか「ひも」で，繋ぎ合わせる糸という意で，「簡単な規則」をもさす。古くは，祭式の方法を規定する綱要書がスートラとよばれた。これはいくつかの単語から成る短文を集めたものである。暗記しやすいよう語句が簡潔になっているため，注釈書といっしょに学ばれるようになっている。

このような短文のスートラを暗誦（あんしょう）し，注釈書によって学習するという形式は，他のさまざまの学問にとり入れられた。文法書や医学書等は，このスートラの形式をとっている。

（…中略…）

ところで，仏教のほうのスートラは，ブッダが説いた教えを記した書物である。「経」という漢字の意味は「たて糸」である。これは「すじみち」とか「ことわり」の意味となり，物事のすじみちを記し，人びとの規範となるもの，という意味で，「聖人が述作した書物」のことをいう。そこで，仏教がインドから中国へ伝わったとき，聖人が説いたことを記した書物であるというところから，スートラという語の訳語として，「経」という字をあてたのである。中村（一九九八／二〇一八a・二五七～二五八頁）

サンスクリット語文献で「スートラ」をどのように語義解釈するかを見ておこう。まず一つに動詞「スーチ √*sūc*（示す・明かす）」から派生する名詞「スーチャナ *sūcana*（解明）」という語でスートラを解説する書として瑜伽行派の『大乗荘厳経論（だいじょうしょうごんきょうろん）』がある。第十 Dharmādhyeṣṭi 章の第三偈前半に「スートラ」の四義を挙げ，「拠り所であるから，特徴であるから，真実の教えであるから，意味内容で

あるから，〔それらを〕解明するから「スートラ」である」とあり，その散文釈は，意味を簡潔にまとめ，「拠り所と特徴と真実の教えと意味内容とを解明するから「スートラ」である」と解説する（レヴィ一九〇七／八三・一六行 *āśraya-lakṣaṇa-dharmārtha-**sūcanāt sūtram***）。漢訳に無著造・〔唐〕波羅頗蜜多羅訳『大乗荘厳経論』巻四「述求品」第十二第三偈と注（大正三一・六〇九下〜六一〇上）があるが，サンスクリット原文ほど分かりやすくない。同様の説明は，ミーマーンサー学派のスチャリタミシュラ Sucaritamiśra が著した，ミーマーンサー学派クマーリラ『シュローカ・ヴァールティカ』に対する注釈『ミーマーンサー・シュローカ・ヴァールティカ・カーシカー *Mīmāṃsāślokavārttika-kāśikā*』に，「〔そこに様々な教説が〕解明されているから「スートラ」である ***sūcitam iti sūtram***」と解説される。これは動詞 √*sūc* の過去分詞形である。

早期チベット語訳成立の背景的知識を解説する書に『二巻本訳語釈』がある。インドから仏教を輸入しチベット語訳を作り始めたチベット人が，訳語の基準を示す『翻訳名義大集（マハー・ヴィウトパッティ *Mahā-vyutpatti*）』を編纂した後，八一四年にその注釈として編纂した書が『二巻本訳語釈』である。仏教基本語の意味とチベット語訳を知るのに有益である。同釈は言う。

> *sūtra* というのは，*arthasūcanād sūtra* といわれる。即ち，仏によって説かれたものであれ，仏がお許しになって声聞に説かれたものであれ，意味を簡略に説いて語ったもので，「経の部（契経）[1]」といわれる。（石川一九九三・五一頁）

（1）ここでいう「契経」は「契」という漢字の意味を何らも意図していない。

これは『大乗荘厳経論』と同一か同系統の語義解釈である。

以上はスートラを，それとは異なる動詞で説明した例であるが，名詞「スートラ」の基づく動詞「スートル √sūtr（紐で一つに束ねる・編纂する）」を用いる解説もあるので紹介しよう。

〔そこに様々な教説が〕紐で一つに束ねられているから「スートラ」である。

***sūtrayata iti sūtram.***（インド六派哲学中のミーマーンサー学派に属するシャバラスヴァーミン Śabarasvāmin の著した注釈 *Mīmāṃsāsūtra-bhāṣya* 1,1.2. フラウワルナー一九六八・二〇頁二四行）

サンスクリット原典を離れ，逐語的な漢訳に眼を転ずると，まず僧伽跋摩（そうぎゃばつま）訳『雑阿毘曇心論』（ぞうあびどんしんろん）巻七に次の一節がある。その漢訳後，多くの中国仏教徒が注目し，しばしば引用するものとなった。

「スートラ *sūtra*（修多羅）」〔という言葉〕にはおよそ五つの意味がある。一，生み出すものを言う。諸の意味を生み出すから。二，泉のように湧き出るものを言う。意味と趣旨が尽きることなく〔湧き出る〕から。三，表示するものを言う。諸の意味を表示するから。四，〔大工が直線を引くのに用いる〕墨縄の如きものを言う。諸の正邪を弁別するから。五，花輪（花の首飾り）の如きものを言う。諸の意味を繋ぎ合わせるから。このような五つの意味が「スートラ」の意味である。

修多羅者，凡有五義。一曰出生，出生諸義故。二曰泉涌，義味無尽故。三曰顕示，顕示諸義故。四曰縄墨，弁諸邪正故。五曰結鬘，貫穿諸法故。如是五義是修多羅義。（大正二八・九三二）

この一節は，後に中国仏教史において「スートラの五義」（出生・泉涌・顕示・縄墨・結鬘）を述べる根拠として繰り返し引用された。また，類似の文献『善見律毘婆沙』巻一では「スートラの七義」すなわち開発・善語・如秀出・経緯・涌泉・縄墨・綖貫穿が『雑阿毘曇心論』と同じ書式で説明される（大正二四・六七六上～中）。更に後の唐・玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』巻一二六では結集・刊定という「契経の二義」を挙げ，結集（意味を集めまとめるもの）は花輪の如きものであり，刊定（正邪を定めるもの）は大工の墨縄の如きものと解説する（大正二七・六五九下）。

## 2 中国の伝統漢語文化

後漢の劉熙は『釈名』釈典芸篇において「経ハ徑ナリ。路ヲ徑レバ通ゼザル所無ケレバ，常ニ用ウ可キガ如キナリ」と言う。「経」と音通する「徑（＝逕）」を用い，道路がそれを経過して（＝徑て）行けばどこにでも通ずるから常に使うように，「経」は一切に通ずると解説する。最後に「経」を「常」と結び付ける解説はその後の時代に続く。すなわち『春秋左氏伝』宣公十二年に対する西晋の杜預の注に「経ハ常ナリ」とも，「経ハ法ナリ」ともある。こうした「経ハ常ナリ」の伝統を受け，梁の劉勰『文心雕龍』宗経篇にも「経ナル者ハ恒久ノ至道，不刊ノ鴻教ナリ」と言う。唐の陸徳明『経典釈文』巻一「周易音義」に「経ナル者ハ常ナリ，法ナリ，徑ナリ，由ナリ」とあることは，1.1「法」で既に述べた。

『孝経』の玄宗注に対する北宋の邢昺（九三二～一〇一〇）の疏は，前漢末から後漢初の桓譚（前漢末～後漢初）『新論』の「経ナル者ハ，常行ノ典ナリ」と，梁の皇侃（四八八～五四五）の「経ナル者ハ，

常ナリ，法ナリ」を引く（共に佚文）。

## ３ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

サンスクリット語「スートラ」の漢訳に選ばれたのは「経」という字だった。これは最初期の漢訳者である後漢の安世高（あんせいこう）と支婁迦讖（しるかしん）の時代から一貫してそうだった。「スートラ」の意味を表す漢字の訳語として「経」以外の文字を用いることはなかった。このことは，仏教が中国に普及する歴史を通観するとき，極めて意義深い。というのは，いかがわしい西方異民族の教えを，儒学に肩を並べる教えとして中国漢字文化の中に位置づけるには，儒学の「経（けい）」「経典（けいてん）」と同じ文字で「経（きょう）」「経典（きょうてん）」――漢語では全く同字同音の「経 jīng」「経典 jīngdiǎn」――としてブッダの教説を導き入れ，漢人に注目させる必要があったのである。この意味で「経」より良い訳はあり得なかった。最初の導入期から「経」を用いたことがその後の仏教の影響を決定付けたのであった。

仏教の経典を漢訳した主な時期は，後漢から，北宋の紀元後二世紀中頃から十二世紀初頭までの約一千年である。その間に訳語は変化し，七世紀中頃までの「旧訳（くやく）」と，唐の玄奘が七世紀中頃に確立した「新訳（しんやく）」の時代に大きく二分できる。旧訳の中でも新訳の中でも様々な訳語の変遷があった。例えばブッダを意味する音写語は後に「仏陀」で統一されたが，古い時代には「浮屠」「浮図」「仏図」「仏」「仏駄」等があった。同じくスートラを意味する音写語にも古い時代には「修妬路」「修多羅」その他があった。しかしスートラの意味を示す漢訳は一貫して「経」であった。

では，仏教において，漢訳「経」はどのような意味に解されたか。後秦の鳩摩羅什訳『維摩詰所説

経』に対する直弟子の注を集める『注維摩詰経』巻一は，僧肇（四一四卒）の説をこう記す。

（僧）肇は言う，「「経」とは「常（恒常）」であることである。時は今と昔で異なるけれども，悟り（覚道）は変わらない。群なす邪な者たちも阻むことはできず，多くの聖人たちも変えることはできない。それ故に「常」というのである」。

肇曰，「「経」者「常」也。古今雖殊，覚道不改。群邪不能沮，衆聖不能異。故曰「常」也」。（大正三八・三二七下）

次に，北朝の後秦国の都，長安から，南朝の都，建康に目を転ずるとどうだろう。当時南朝の教理学は，大乗の経典として『大般涅槃経』（北涼の曇無讖訳を改治した『南本大般涅槃経』）を，そして大乗の論書として鳩摩羅什訳『成実論』を重視することで展開した。とりわけ『大般涅槃経』は鳩摩羅什の没後に伝来した新経典として，鳩摩羅什時代には知られていなかった新しい学説を多く含んでいた。そのような『大般涅槃経』の南朝の学僧たちの注釈を所謂「集解」の体裁でまとめた未詳撰者『大般涅槃経集解』がある。

『大般涅槃経集解』は少しずつ異なる年代の諸学僧の注釈を集録する。そのうち早期の南朝宋の僧亮（道亮とも）は「経」とはスートラの漢訳であり（『大般涅槃経集解』巻一。大正三七・三七七下），「経」字には五種の意味があると言う（上述1僧伽跋摩訳『雑阿毘曇心論』巻七参照）。しかし「経」と同義異語を示す解説は見られない。それに対してその次の世代を代表した斉の僧宗と梁の宝亮は更に解釈を展開し

た。すなわち，

〔僧宗説を〕調べると，僧宗は言う，「……。「経」は〔過去・現在・未来という〕三世のブッダたちは皆，凡夫だった頃から大聖となるに至るまで，これ（経）を必ず通ってきた（莫不経由於此）という意味である」。

〔宝亮説を〕調べると，宝亮は言う，「「経」は「〔修行者がそれを必ず〕通って行く（経由）」という意味である。凡そ学人たちは，もし仮にこの筋道ある教えを通らなければ，〔ブッダの教えを〕理解するなど決してできない。それ故に「経（ふ）」の一字によって経典一部の全体の文章と理屈を貫き通すのである」。

案，僧宗曰，「……。「経」者，謂三世諸仏，従凡至聖，莫不経由於此也」（大正三七・三七八中）。案，宝亮曰，「……。「経」者，以「経由」為義。凡学者若不由此理教，則無容得解。故以「経」之一字，貫斯一部之文理也」（大正三七・三七九上）。

このように僧宗と宝亮は「経(きょう)」を「経由(けいゆ)」――それを必ず通って行くことで自らの境地を深める――と解釈する。更に，両学僧の間の年代に活動した智秀も同じく「経ナル者ハ経由ノ義ナリ」という（大正三七・三七九上）。これらは南朝の「経」字解釈を代表した。

法智(ほうち)（年代未詳）は，「経」には「常(じょう)」と「由(ゆう)」の二つの字訓があると注釈する（大正三七・三七九下，

三八一中～下）。法安（四五八～四九八）も二種の字訓を説くが，法智と異なり，「常」と「法」の二種とする（大正三七・三八一下）。宝亮の後を代表した法雲（四六七～五二九）も「常」と「法」の二訓を挙げる（法雲『法華義記』巻一。大正三三・五七四上）。

隋代にも「経」の解釈は続いたが，違いを見せ始める。浄影寺慧遠は「経」を「常」とのみ訓ずるが，「経」には本来「経歴」の意があるから，古今を通じて同じ教えを保持する恒常的なるもの，それが「経」であると解説する（『大般涅槃経義記』巻一。大正三七・六一四中。『維摩義記』巻一本。大正三八・四二二上。『無量寿経義疏』巻上。大正三七・九二上）。慧遠はまた，「教ナル一法ハ，古エヲ逕テ今ヲ歴テ（逕古歴今）恒ニ有レバ「常」ト曰ウ」とも表す（『観無量寿経義疏』本。大正三七・一七四上）。「逕」字は「逕歴」「経歴」と同義である。

空思想を説く三論学の立場から隋末唐初に活動した吉蔵（五四九～六二三）はどうか。吉蔵も「経」字を「常」と「法」の二種に解釈した（『大品遊意』。大正三三・六三中。『金光明経疏』。大正三九・一六〇中）。これだけを見れば，吉蔵説は上述梁代の法雲や法安，そして同時代天台学の智顗（五三八～五九七）と共通する（智顗『金剛般若経疏』。大正三三・七六上。智顗『観無量寿経疏』。大正三七・一八六下）。ところが吉蔵は，「経」字は「縦」の意であり，経典の文が「経（たて糸）」となり経典の意味が「緯（よこ糸）」となり，修行者の心を縦横にしっかり折り込んでゆく（文経義緯，織成行者之心）から「経」と呼ぶとも解説する（吉蔵『仁王般若経義疏』巻上一。大正三三・三一五上）。こうして吉蔵は，「経」を「経緯」の「経」（たて糸）とする漢語文化特有の思考を基盤とする説を示す。吉蔵はサンスクリット語で花びらを一つに貫く紐を意味する「スートラ」とはっきり異なる考えに立ち，インド伝統文化にない

解釈で中国化を示した。このことは思想史的に意義深い。

唐代に「法ハ常ナリ」を発展させた注釈に，円測（えんじき）『解深密経疏（げじんみっきょうしょ）』巻一（続蔵一・三四・四・二九一裏下），慧浄（えじょう）『阿弥陀経（あみだきょう）義述』（大正三七・三〇七下），窺基（きき）『法花音訓序（ほっけおんくんじょ）』（慧琳（えりん）『一切経音義（いっさいきょうおんぎ）』巻二七収。大正五四・四八一下）等がある。

更に窺基は，『阿弥陀経疏』の中で，「経」字をインド仏教に沿う解釈と，非仏教的中国伝統解釈の両方を取り上げ，それら二種の伝統説の融合を図り，次のように言う。

「経」は「法（真理・ブッダの教え）」であり，「常（恒常なるもの）」である。「法」は直接的意味を挙げて誤った解釈から離れることであり，(1)その意味を墨縄に喩え，一方，「常」はどんなに組み上げても枯渇しないことであり，それを湧き出る泉に喩えるから，それ故に「経」と言うのである。『仏地経論（ぶつじきょうろん）』に言う，「貫き通して束ねるから，それ故に「経」と名付け，仏という聖人の教えは，説き示す意味内容を貫き束ねるから，それ故に「経」と言う」と。(2)

「経」者，「法」也，「常」也。法即挙直以措諸枉，(1)縄墨以譬之。「常」即汲引而無竭，涌泉以況之。(2)故言「経」也。『仏地論』云，「能貫能摂，故名為経。以仏聖教貫穿摂持，所応説義，故言経也」。
（大正三七・三一〇下）

（1）『論語（ろんご）』為政（いせい）篇「哀公問曰，「何為則民服」。孔子対曰，「挙直錯諸枉，則民服」。

（2）親光（しんこう）等造・玄奘訳『仏地経論』巻一「**能貫能摂**，故名為経。以仏聖教貫穿摂持，所応説義所化生故。応知此中宣説仏地饒益有情。依所詮義名『仏地経』，如『縁起経』，如『集宝論』」（大正二六・二九一

中）。「縄墨」と「涌泉」については，本節①の『雑阿毘曇心論』巻七を見よ。

北宋の道誠『釈氏要覧』（成書一〇一九年）巻中は他に見られない説を取り上げる。

今，「経」と言うのは，詳しくは三義ある。「久（＝常）」と「通（＝徑）」と「由（＝経由）」を意味する。

僧肇は，「「経」は「常」である」と言う（経＝常＝久）。

謝霊運（三八五～四三三）は，「「経」は「由」（＝経由。必ず経るべき教え）であり，「津（迷いの世界から悟りの世界への渡し場）」であり，「通（＝徑。悟りに至る近道）」である」と言う。「言（ことば・言語）」は「理（＝筋道・道理）」を「由（経由）」して生まれ，「理」は「言（ことば・言葉）」を「由（経由）」して生まれるということを述べている。〔ブッダの教えを〕学修する者が神秘的な真実を悟るには，「理教（理に叶った教え）」を「通」ってゆくのである。（大正五四・二八四下）

この謝霊運説は他に見られないものの如くであるが，詩人の謝霊運は頓悟と漸悟の論争において頓悟を主張して『弁宗論』を著し，また『南本大般涅槃経』編纂に参与して同経に基づくサンスクリット語母音について『十四音訓叙』を著した仏教徒だったから，彼が「経」字の自説を有していたとしても訝しむには当たらない。

「経ハ常ナリ」と説く経典もあった如くである。例えば敦煌写本として残る『投陀経』に「経ナル者

ハ常ナリ」とある（大正八五・一四〇二上）。これは「経ハ常ナリ」の広い普及を告げるが，インド伝来の漢訳ではなく，中国の偽経の説として扱うべきである。「経」を「常」字と結び付ける説は中国の伝統漢語文化から発生した説であり，インドの伝統文化と無縁であるからである。

## 付録　「契経」（かいきょう　*J. kaikyō, Ch. qìjīng*）

「スートラ」の漢訳「経」と同じ意味を表す「契経」という語がある。その比較的早期の訳例は，東晋の僧伽提婆訳『増壱阿含経』・『僧伽羅刹所集経』や竺仏念訳『出曜経』にある。

漢訳「契経」が厳密に逐語訳した経典に現れるのは不思議でない一方，漢訳経典中で「契経」の意味を「契」と「経」に分けて説明するならば，少なくともその箇所は訳でなく，漢訳時に補足した注解である。例えば失訳（漢訳者不明）『分別功徳論』巻一は「契経」を次のように解説する。

> 「契経」はブッダが説いた教えであり，時には神々や帝王のため，時には非仏教徒や仏教他部派のために，物事に即して弁別し，それぞれの者たちが理解できるようにさせるのである。「契経」は，紐が論理の理法を繋げて一つにするように，〔ブッダの〕教えを完成させるから，それ故に「契（かなう）」と言う。
>
> 「契経」者，仏所説法，或為諸天帝王，或為外道異学，随事分別，各得開解也。「契経」者，猶線連

属議理，使成行法，故曰「契」也。(大正二五・三二一上)。

右の説明中，前半は逐語訳と考えられるが，後半点線部は「経」から切り離した「契」の説明である。インドのサンスクリット語「スートラ」やパーリ語「スッタ」は，それ以上細かく分割できない単一概念であるから，点線部は中国で補足した解説の類いと見なさねばならない。

さてこれより以下に，中国で「契経」の「契」の意味を解説した注釈者たちの説を年代順に追い確認してみたい。隋の浄影寺慧遠は，『大乗義章』巻一において，「契」の意味をこう解説する。

聖者(ブッダ)の教えは人々の気持ちに適い，真実の姿にぴたりと適い合致するから，〔「スートラ」という語の〕意味内容から名称を設定して「契(かなう)」と名付ける。

以其聖教称当人情，契合法相，従義立目，名之為「契」。(大正四四・四六七中)。

ここで慧遠は，契経の「契」は「経(スートラ)」という語の持つ意味を述べたものであり，その意味は聴聞する人々の気持ちに合い，真実の姿と適合合致する内容の教えであることを述べる。

唐の円測は，上述の通り，『解深密経疏』巻一で「経」を解説し，「契」字にも触れる。

大唐三蔵玄奘は〔「スートラ」を〕「契経」と訳した。「契」は「契合(ぴたりと適合する)」を意味し，道理にぴたりと適い，命ある生きものたちの機根(生来の能力・素質)に合わせた〔対機説法の仏説

が「契経」であるということを述べている。

大唐三蔵翻為「契経」，謂「契」謂「契合」，契当道理，合有情機（続蔵一・三四・四・二九一裏下）。

円測は「契」を「契合」の二字に延ばし，道理と聴聞者の機根とに契合することと説明する。これは浄影寺慧遠の解説と異ならず，むしろほぼ同内容を別の言葉で述べたものである。

円測と同時代に玄奘に学んだ窺基（きき）は，『大乗法苑義林章（だいじょうほうおんぎりんしょう）』巻二の中で，「契理ノ経ヲバ名ヅケテ契経ト為ス」，「「契」ナル者ハ，契当至合ノ義ナリ」と述べる（大正四五・二七二下～二七三上）。

円測説に見られるような，「契」を「理（道理）」と「機（聴衆の生来の能力・素質）」との二面から説明し，そのいずれの意味でも「契合」する内容の教えを「契経」と呼ぶという解釈は，原則としてそのまま後に引き継がれた。例えば法蔵（ほうぞう）（六四三～七一二）『華厳経探玄記（けごんぎょうたんげんき）』巻一は「契ニ二義アリ」とし，二義とは「契理（理・道理に契うこと）」と「合機（聴衆の機根に合うこと）」であると解説する（大正三五・一〇九上）。また，澄観（ちょうかん）『大方広仏華厳経随疏演義鈔（だいほうこうぶつけごんぎょうずいしょえんぎしょう）』巻五も「契理」と「合機」の二義で解説する（大正三六・三四下～三六中）。同じ解説は澄観『大方広仏華厳経疏』巻一（大正三五・五〇七上）にも見える。

ただし澄観は『大方広仏華厳経随疏演義鈔』巻五において，勇み足と言うべきか，二義を説明した後に偽サンスクリット語を捏造するという行き過ぎを露呈している。澄観は，「契理」と「合機」という二つの意味があるならサンスクリット原語も前半・後半の二部分からなる語であろうと思い込み，「欲（よく）底修多羅（ていしゅたら）」すなわち「ユクティ・スートラ *yukti-sūtra*」を原語として想定した（大正三六・三五中）。

「ユクティ」は「理に適った様子」を意味する名詞である。つまり「契」に当たる偽サンスクリット語である。そして「スートラ」は言うまでもなく「経」の原語である。「契経」から梵語を捏造するという本末転倒を犯してしまった。――なお，「契経」を「欲底修多羅」という偽梵語で説明することには，それなりのインパクトがあったらしい。後代，北宋の子璿（九六五～一〇三八）は『金剛経纂要刊定記』巻二（大正三三・一八四下～一八五上）と『起信論疏筆削記』巻二（大正四四・三〇五下）において，澄観と同じく「欲底修多羅」という偽サンスクリット語を用い，更にあろうことか，「欲底」と「修多羅」の関係を複合語としてどう解説すべきかに腐心している。

閑話休題。澄観から更に下って唐の宗密（七八〇～八四一）になると，宗密は『金剛般若経疏論纂要』巻上で「「契」ナル者ハ，義理ヲ詮表シ，人心ニ契合スレバ，即チ理ニ契イ，機ニ契ウナリ」（大正三三・一五五下）と，「契」を「理（道理）」と「機（聴衆の生来の能力・素質）」の二面から説明する従来説を踏襲する。北宋の智円（九七六～一〇二二）『阿弥陀経疏』にも「義理ヲ詮表シ，人心ニ契合スレバ，即チ理ニ契イ，機ニ契ウナリ」という解説が見える（大正三七・三五二上）。

以上より，仏教漢語「経」の形成をまとめてみよう。まずサンスクリット原語「スートラ」は紐ないし糸を意味し，物事を一つに束ね，統合せしめる具を意味し，そこからブッダの言葉をまとめたものを「スートラ」と称した。それが中国に伝来し，漢語に訳された時，中国仏教徒は歴史の最初から「スートラ」を「経」という字で漢訳し，儒学経典と相並ぶ格の高い，素晴らしい真理であると唱えた。その際，伝統漢語の語釈で「経ハ常ナリ」と解し，恒常不変の教えとして仏教経典を位置づけた。これは漢語特有の解釈であり，インド語に遡れない一大特徴だが，意味的には何ら矛盾しない解釈である。何故

なら，インドの初期仏教において，ブッダは色身（しきしん）（ルーパ・カーヤ *rūpa-kāya* 物質としての体躯（からだ））を捨て入滅してより以来，色身はもはや存在しないけれども，ブッダの教えは永久に生き続けると考えて，永遠不変の教えを説くブッダを「法身（ほっしん）（ダルマ・カーヤ *dharma-kāya* 真理としての体躯）」と呼び，重視したからである。まさにこの法身としての仏身＝仏説＝経典について考えるならば，それを「経ハ常ナリ」と解釈したのは，中国の新説ではあるが，実に的を射た解釈であった。

## 1.3 「道」（どう *J.* dō, *Ch.* dào）

### 1 インドのサンスクリット語

仏教漢語「道」に一義的に対応するサンスクリット語はない。これは「道」を用いる仏教表現は何らかの意味で漢字文化圏の特色であり，漢字文化に影響されていることを示す。本節2で後述する通り，漢語「道」の意味は「道路・途」を原義とするが，そこから転じて実に様々な事柄を「道」字で表現するようになったことに中国仏教の大きな特徴がある。

敢えて漢字「道」に対応するサンスクリット語を示すとすれば，まず挙げるべきは「マールガ *mārga*」であろう。その原義は道路・通り道である（マイルホファ一九六三・六二六頁）。そしてそれは仏教において修行の道であり，「四諦八正道」という基本的教えの「道」でもある。

「マールガ」を説明する仏書として，パーラ朝ダルマパーラ王の時代（約七七五～八一二頃）に活動し

たヴィールヤシュリーダッタによる注釈『決定義経注』があり，次のように語義解釈する。

苦の滅が「苦滅」すなわち涅槃である。「それに行く，すなわち到達するのがそのものの習慣である」（Pāṇini 3.2.78）といふわけで「苦滅に至る道」であつて聖道である。道（*mārga*）がそのまま道（*pratipad*）と呼ばれる。涅槃に引き込む（*pratipādana*）からである。「八支聖（聖なる八支の）」云云とは。「聖」とは無漏なる，である。「道（マールガ）」とは。「それによつて行者は涅槃を求める（マールガヤンティ）」といふわけで「道」である。（本庄一九八九・九四頁，傍点は船山）

*duḥkhasya nirodho duḥkhanirodhaḥ, nirvāṇam. tad gantuṃ prāptuṃ śīlam asyā iti duḥkhanirodhagāminī pratipad āryamārgaḥ. mārga eva hi pratipad ity ucyate, nirvāṇapratipādanāt. āryāṣṭāṅga iti vistaraḥ. ārya ity anāsravaḥ. mārga iti* ***mārgayanty anena yogino nirvāṇam iti mārgaḥ.***（サンタニ一九七一・一六九頁五～八行）

動詞語根マールグ √*mārg*（探す・追究する・獲得に努める）の派生名詞が「マールガ」なのである。

## ② 中国の伝統漢語文化

漢字「道」は「道路・途」を意味する。『爾雅』釈宮篇に「一達（一つの所に行き着く）之レヲ道路ト謂ウ。……。四達之レヲ衢ト謂ウ」云云と言う。『説文解字』にも「道トハ行ク所ノ道ナリ。……。一達之レヲ道ト謂ウ」と同じ解説がある。

『釈名』釈道篇にも同様に「道ノ一達ヲ道路ト曰ウ。道ハ踏ナリ。路ハ露ナリ。人ノ践踏スル所ニシテ露見スルナリ」とある。「道」「踏」，「路」「露」は，各々音通する。『釈名』釈言語篇は更に「道」と「導」の音通により，「道ハ導ナリ。万物ヲ通導スル所以ナリ」と言う。「道」と「導」，更に「導」を二字に引き延ばした「通導」によって「道」を解説する。

この「道ハ導ナリ」と同じ用法に，『論語』学而篇に「千乗ノ国ヲ道(=導)クニハ事ヲ敬シミテ信，用ヲ節シテ人ヲ愛シ，民ヲ使ウニ時ヲ以テセヨ」(吉川幸次郎一九七八a・二八頁)とある。

このような「道」の原義は抽象的な「道」に容易に転じ得る。すなわち「道路」のように必ず通過すべき必要な物事の意となる。儒学経典『易』繫辞上伝に言う。

一陰一陽するのが天の道である。それをそっくりそのまま受け継いだものが，天の子たる人間の善である。この無限大の天の道を具体化したのが，人の天から稟けた性(生まれつき)である。(本田一九七八下・二七二頁)

一陰一陽之言道。継之者善也。成之者性也。

『論語』にも「道」を用いた文言は多い。とりわけ注目したいのは里仁篇「朝聞道，夕死可矣」(その日の朝，正しい道を聞き得たならば，その日の晩に死んでもよろしい。吉川幸次郎一九七八a・一一四頁)と，「人能弘道，非道弘人」(人間が道徳を拡充するのであり，道徳が人間を拡充するのではない。吉川幸次郎一九七八b・二一六頁)の二つである。共に著名な句であるが，後者は仏教徒も頻繁に用い，「道」に「仏道」

すなわちブッダの教えの意味を込めて「道」を使った。

このような拡大解釈した「道」を最重要視したのは道家だった。『老子』（『道徳経』とも）八十一章のうち「道」を説くものは四十章近くに上る。第一章冒頭「道ノ道トス可キハ常ノ道ニ非ズ」以下，恒常不変なる宇宙の真実在たる「道」を様々に説き示す。福永光司氏は言う。

〔老子〕のいわゆる〝道〟とは，形あり声ある一切のものが，そこから生じてき，そこにまた帰ってゆくこの世界の根源にある究極的な実在であった。人間を含む一切万物は生滅変化をくり返す有限の存在であるが，〝道〟は万物の生滅と変化を超えて悠久であり無限である。有限の存在である人間が，悠久無限な実在であるこの〝道〟に根源的な目ざめをもち，その形なき形をじっと見すえ，その声なき声にじっと耳をすますとき，己れが本来どのような存在であり，何を為してゆけばいいのか，人間が本当の意味で生きるということは，いったいどのようなことであるのかが明らかになると教えるのが，老子の哲学の根本である。（福永二〇一三・三二〇～三二一頁）。

『荘子』繕性篇は，道家の認める無為自然の道を「理（秩序）」であると説明する。

いったい無為自然の徳とは，調和を意味する。また無為自然の道とは，秩序を意味する。（福永・興膳二〇一三b・二九六頁）

夫徳，和也。道，理也。

## ③ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

**「道ハ導ナリ」**　人を導く「道」は，仏教において真理やブッダの教えの意味で使われるようになった。早期の例に牟子（ぼうし）『理惑論（りわく）』の次の一節がある（僧祐『弘明集』巻一）。②の「道ハ導ナリ」の応用である。

質問――何を「道（真理）」というのでしょうか。「道」とはどのようなものなのでしょうか。

牟子――「道」とは「導」の意味である。人びとを無為の境地へと導きいれるのである。前方にひきずっても進まず，後方にひっぱっても退かず，上にもち挙げてもあがらず，下に抑えつけてもさがらない。見つめても形はなく，耳を澄ませても声はない。世界の四方のはては巨大だが，その外側をもとぐろ巻きにし，毛すべの先は微細だが，その内部にまでももぐりこむ。かくて「道」とよぶのである。（吉川忠夫一九八八・一九頁，傍点は船山）

問曰，何謂之為道。道何類也。牟子曰，道之言導也。導人致於無為。牽之無前，引之無後。挙之無上，抑之無下。視之無形，聴之無声。四表為大蜿蜒其外，毫釐為細間関其内，故謂之道。（僧祐『弘明集』巻一収牟子「理惑論」。大正五二・二上）

同じく，東晋の孫綽（そんしゃく）「喩道論（ゆどう）」にも「道ハ導ナリ」に基づく解説がある（『弘明集』巻三）。

そもそも，仏とは「道」の体得者のことである。「道」とは物を導くもののことであって，打てば響くように相手のはたらきかけを素直にかなえてやり，無為でありながらしかも何ごとも為しとげ

ぬことはない。[1] 無為であるから，ひっそりと静まって自然であり，何ごとも為しとげぬことはないから，万物を不可思議に化育する。（吉川忠夫一九八八・五五頁，傍点は船山）

夫仏也者，体道者也。道也者，導物者也。応感順通，無為而無不為者也。[1] 無為，故虚寂自然。無不為，故神化万物。（大正五二・一六中）

（1）『老子』三十七章「道常無為而無不為」。『同』四十八章「為学日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為」。

**「ボーディ」の漢訳「道」** 隋の浄影寺慧遠は『大乗義章』（だいじょうぎしょう）巻一八において，真理としての道とは「ボーディ（菩提）」すなわち覚醒・悟りである（それ故「涅槃」（ねはん）「解脱」（げだつ）も同義）と明言する。

「ボーディ（菩提）」は西方異民族の語であり，ここ（中国）で漢訳して「道」と呼ぶ。〔修行の〕成果〔として得た〕徳目が円（まど）やかに融合するさまを「道」と名付ける。

「道」には五つの意味がある。

第一に，障害に相対した時に考えを巡らせると，障害という煩い（煩悩）が消滅し，徳目の本体が遮られない，それを「通」と名付ける。「通」ずるから「道」と名付ける。

第二に，物事の本体に即して考えを廻らせると，真実をありありと認識して振り返れば，もはや煩悩はなくなっていて，自ら清らかで障害なく自在である。これを「通」と名付ける。「通」ずるから「道」と名付ける。……。

第三に，徳目に即して分析すると，「ボーディ」すなわち「道」の中にある諸の徳目は一つの本体を共有し，縁起により成り立ち，一つが一切を成り立たせ，一切が一つを成り立たせ，融合し礙（さまた）げがない。これを「通」と名付ける。「通」ずるから「道」と名付ける。

第四に，事項に即して分析すると，戒・定・慧〔の三学〕等は，修行の数目はそれぞれ異なるが，「道」の持つ道・如・跡・乗の四義は広く通ずる。「通」ずるから「道」と名付ける。

第五に，人に即して分析すると，修行者を涅槃という場所に「通導」することができる。そのことによって「通」と名付ける。「通」ずるから「道」と名付ける。……。

問い。『〔涅槃〕経』に「究極の真実は「道」とも名付け，また「ボーディ（菩提）」とも名付け，「ニルヴァーナ（涅槃）」とも名付ける」と言う。[1]〔このように〕「道」と「菩提」は，意味がそれぞれ別の語である。今ここでは何故に「菩提」を「道」と訳すと述べるのか。

問題を解決して〔答える〕。外国（インド）には「道」〔を意味する〕名称が多く複数あり，「ボーディ（菩提）」とも名付けるし，「マールガ（末伽）」（サンスクリット語 *mārga*，パーリ語 *magga*）とも言う。四諦の中で道諦に属するすべてを「マールガ（末伽）」と名付けるが，この地（中国）では〔それに逐語的に合致する〕名称がないので，それ故，それら（同義語）を翻訳して，皆すべて「道」と名付ける。……

「菩提」胡語，此翻名「道」。果徳円通，名之為「道」。道義有五。一対障分別，障累斯尽，徳体無壅，名之為「通」，「通」故名「道」。二就体分別，証実返望，従来無染。自体清浄，無壅自在，名之為「通」，「通」故名「道」。……。三就徳分別，菩提道中，諸徳同体，縁起相成，一成一切，一

切成一，虚融無礙，名之為「通」。通故名「道」。四就義分別，戒定慧等，行数各異，道如跡乗，四義寛通，「通」故名「道」。五約人分別，能通行人至涅槃処，因之為「通」，「通」故名「道」。……。問曰，『経』説「第一義諦亦名為「道」，亦名「菩提」，亦名「涅槃」(1)」。「道」与「菩提」，義応各別。今以何故宣説「菩提」，翻名「道」乎。釈言，外国説「道」名多，亦名「菩提」，亦曰「末伽」。如四諦中，所有道諦，名「末伽」矣，此方名少。是故翻之，悉名為「道」。……（大正四四・八二八中～下）

（1）［北涼］曇無讖訳『大般涅槃経』巻一七「迦葉復言，世尊，第一義諦亦名為「道」，亦名「菩提」，亦名「涅槃」」（大正一二・四六五下）。

このように，修行の道筋という修行過程（原語は「修行道」「仏道」など）と，修行の成果として得られた悟り（原語は「成道」の「道」など）の両方を「道」という一語で表すようになると，当然のことながら，「道（どう）」という一字に「道（みち）」と「道（さとり）」という二つの意味を認めねばならず，それを解説する注釈が現れる。右掲の浄影寺慧遠『大乗義章』はまさにその一例であるが，更に唐の澄観『大方広仏華厳経疏』巻一六も「道」には菩提涅槃という成果の意と，三賢十聖の修行道という原因の意とがあると述べる（大正三五・六二〇上）。同じ澄観は『大方広仏華厳経随疏演義鈔』巻五二でも原因と結果として道の二義性を認める（大正三六・四一一下）。

**「道人」**　万物に通ずる「道」，それを行い示す者を「道人（どうじん）」という。これは本は道家の用語だった。例えば『荘子』秋水篇に「道人ハ聞コエズ，至徳ハ得（徳）トセズ，大人（たいじん）ハ己（おの）レ無シ」とある通りで

ある。その意味は「道を体得した人は世に聞こえず，至上の徳の持ち主は徳を意識せず，大人は自分という存在を持たない」（福永・興膳二〇一三b・三二〇頁）である。しかし「道人」は意味を広げ，仏教の修行者である出家者をも指すようになった。その例は慧皎『高僧伝』のような僧伝類に限らず大蔵経の至るところに夥しい。『説文解字』新附（後代補足）に「僧ハ浮屠ノ道人ナリ」と言い，「道家の道人」と区別する。「道の人(タオ)」と「道の人(ボーディ)」との違いである。

**「道」と「徳」**　唐の法琳(ほうりん)『弁正論(べんしょうろん)』釈李師資篇(しゃくりしし)に「道」と「徳」の対について諸説を列挙する。すなわち法琳は「道ナル者ハ，理ナリ，通ナリ，和ナリ，同ナリ」と同義語を列挙し，道家説で知られる「道徳」を「道」と「徳」に区分する。そこには「徳ナル者ハ得ナリ。道ナル者ハ由（経由するところ）ナリ」といった語釈も含まれる（大正五二・五二三下）。また，「道」と「徳」の区分は道宣『続高僧伝』巻二四の慧乗伝にも見える（大正五〇・六三四中）が，以上の詳細は割愛する。

## 1.4 「忍」（にん　*J.* nin, *Ch.* rěn）

**[1] インドのサンスクリット語**

仏教漢語「忍」は訳語である。多くの場合，「忍」のサンスクリット原語は「クシャーンティ *kṣānti*」であり，本になる動詞は「クシャム √*kṣam*（堪える・忍耐する）」である。

「クシャーンティ」は二種の異なる意味を持つ。第一に，「クシャーンティ」は「忍耐・堪え忍ぶこ

と」を意味する。この場合，「忍」は「忍辱」と同義である。例えば大乗の菩薩が実践する六波羅蜜の一つに「忍辱波羅蜜」と言う語がある。波羅蜜が「至上さ・完成」か「（悟りという）彼岸に到達する」かのいずれかを意味することは，本書「序論」の**0.2**「本書の主眼と新しさ」に説明した。この意味の「クシャーンティ」は夥しいので，深入りしない。

第二に，「クシャーンティ」は「〔対象を正しく〕認識すること」を意味し，「慧（プラジニャー *prajñā*）」に属する。この「忍」を用いる文脈は二種ある。一つは，仏教正統派（部派仏教，いわゆる小乗仏教）の最大部派の一つだった説一切有部が説く修行論において「忍」と「智（ジニャーナ *jñāna*）」を対比的に用いる理論に現れる（櫻部一九六九／九六・一四六～一四八頁。櫻部一九九七・五八～五九頁）。もう一つは，大乗特有の「無生法忍」という術語の「忍」である。

以上のように仏教語の「忍」は，多くの場合，第一の「忍耐・堪え忍ぶこと」を意味するが，重要な文脈で，異なる意味の「忍」を用いる。第二に示した「忍」である。第二義の用例二種は意味的に繋がり，共に「堪え忍ぶこと」でなく，「〔事実としてそのまま〕認知すること・受けとめること」を表す。簡単に言えば仏教文献で用いる「忍」には，「忍ぶ」と「認める」の二義があり，前者の「忍ぶ」は英語なら patience（忍耐）であり，後者の「認める」は英語なら acceptance（容認・〔そのまま〕受け止める）である。

以下に，現代人がしばしば誤解する「無生法忍」について補足しておきたい。

櫻部建（一九九七）「無生智と無生法忍」は，漢訳「忍」のサンスクリット原語が「クシャーンティ *kṣānti*」であり，それは忍耐・堪え忍ぶことを意味するのは勿論だが，インドの文献においても，それ

とは別の意味があることを次のように説明する。

さて，*kṣānti* の語が，サンスクリット語でふつう忍耐を意味し，仏典の中でもしばしばまさしくその意味で用いられるにも関わらず，それとは別に，仏教語特有の用例として，この語が「慧」（*prajñā*）の一つの相を表わすことばとしても用いることがあること，そういう場合でも漢訳者は一般に「忍」と訳していること，そのような「忍」をシナ・日本の仏教者はしばしば「認」の義と理解してきたこと，いま「無生法忍」の忍もまさにそのような用例の一つであること，はよく知られている。（櫻部一九九七・五六頁）

「無生法忍」（「無生忍」「不起法忍」とも）は大乗の用語である。「法」は「ダルマ *dharma*（事物・存在するもの）」を意味する（本章 **1.1**「法」参照）。「無生法忍」の意味は何かについてはこう言える――この世に刻一刻と生じ滅する諸事物（「法」＝「ダルマ *dharma*」）を主題として，現象として諸事物は生じているように見え，生じるからこそ後に滅するとも見られるが，それはあくまで仮初め（かりそめ）の現象世界における見かけばかりの生滅に過ぎず，究極的な事実として言えば，諸事物はそもそも何も実体として生じることはないということを言い表す言葉，それが「無生法忍」すなわち〔現象的諸事物はそもそも何も〕生じていないことを〔真の事実として〕受けとめることに他ならない。櫻部氏は，「クシャーンティ *kṣānti*」が通常の「忍耐」という意味から離れて「認める・認知する」「〔あるがままをあるがままに〕受けとめる」という意味で用いられていることの一つの証拠として，*kṣānti* の動詞形 *kṣamate* が「認め

知る」の意であり，この動詞を「*rocate*（見る・照見する）」に置き換えて説明するサンスクリット語注釈文献が存在することを指摘する（櫻部一九九七・三九頁）。

迷い続ける我々は，我々の周りに他者と事物が実在し，生じたり，またある程度の時間が経つと滅したりすると思い込んでいる。人や物が存在することは自明で疑いを差し挟む余地はない。ところが大乗仏教の経典の教えは驚くべきものである。我々が存在すると思い込んでいる人や物は，仮初めの現象世界で，起きているかのように誤認している事柄に過ぎず，事物の究極の次元に立つならば，人も物も何も生じていないし，何も滅していない――それを知ることが事物の究極の姿を知るということであると説く。そのように本来，事物は何も生じていない――「無生法」――と見極めること――「忍」――を「無生法忍」という。

「無生法忍」は頭で理知的に知る事柄ではない。それを知るには長い修行が必要である。そこで大乗仏教徒は出家在家を問わず，他者への利益を第一に掲げて修行する菩薩として，十地と呼ばれる十段階の境地を順次登ってゆく。十地の最初を初地と言う。その後，二地，三地と登り，六地・七地・八地を経て，九地の後，最高位の十地にたどり着く。菩薩の修行を完成するには，現世だけでは何の足しにもならない。現世の後，何度輪廻転生しても菩薩の修行を継続する必要がある。例えば大乗の瑜伽行派は菩薩の最高位に達するには，「三阿僧祇劫（劫〔＝カルパ *kalpa*〕という遠大な時間を無限回繰り返した長さの更に三倍！）」という，ほとんど永遠に等しい修行が必要と説く。

では，そのような菩薩の十地のうち，「無生法忍」を体得するのはどの段階だろうか。大乗諸経典を探索して大乗の説はただ一つではなく，経典によって様々な違いがあることを解明した平川彰氏の「菩

薩の修行の階位」によれば，大乗経典における修行の肝要は，「不退転（ふたいてん）」という境地を得られるかどうかである。不退転とはもはや下位に転落することのない，安定不動の境地である。初期の大乗経典である『般若経』では，不退転の境地と無生法忍の体得は同じであると見なされた。そしてそれは特に困難な境地でなく，誰でもが真面目に修行すれば到達可能な境地とされていたらしい（平川一九八九・四三二頁）。

　ところが大乗思想が発達するにつれて様々な経典が生まれ，不退転位に達するのはどんどん困難とされていった。十地説を主題とすることで有名な『十地経（じゅうじきょう）』において無生法忍の体得は七地で実現すると見なされた（同・四三三頁）。しかし他経には別の説もあり，同じ大乗経典でも不退転（＝無生法忍）を得るのは初地である，七地であるほか，菩薩として守るべき戒律（菩薩戒（ぼさつかい））をきちんと守っていればそれだけで不退転となれることを説く経典もあった。

　「無生法忍」という場合の「忍」に当たるサンスクリット原語「クシャーンティ」に話を戻すと，平川氏は，櫻部氏の説明と同じ様に，「無生法忍という忍は大乗独自の忍であると見てよい。アビダルマには説かない忍である」と述べ，無生法忍の原語「アヌトパッティカ・ダルマ・クシャーンティ *anutpattika-dharma-kṣānti*」は「法が不生であることを忍可決定する意味である」と解説する。

　次に，早期チベット語訳の意味と背景を記す『二巻本訳語釈』の解説を確認しておこう。『二巻本訳語釈』は「クシャーンティ」をこう説明する。

> *kṣāmti*（ママ）というのは，〔四〕諦について，忍が上中下〔品〕と分かれるうち，上〔品〕の忍を有する

ものであり，これより退失することなく，悪趣に堕さないので，「忍」といわれる[1]（石川一九九三・四二頁）。

（1） 補足――この石川訳からは「忍」をどのような意味で用いているか明らかでないけれども，元のチベット語は *bzod pa* なので，忍耐・堪え忍ぶの意の「忍」である。

## 2 中国の伝統漢語文化

「忍」は『説文解字』に「忍ハ能ナリ」とある。更に，「忍」は堪え忍ぶの意なりと解説するものもある。すなわち『釈名』釈言語篇に「仁」を音通する「忍」に置き換え，「仁ナル者ハ忍ナリ。生ヲ好ミ殺ヲ悪ミ，善ク含忍スルナリ」とある。また，張衡「東京賦」（『文選』巻三）「百姓弗能忍，是用息肩於大漢而欣戴高祖」に対する唐の李善の注にも「忍ハ堪ナリ。秦ノ天下ノ民，若シ重物ヲ担イ，休息ヲ得ザルモ，今ニ来ッテ漢ニ帰シ，肩膊ヲ息ムルヲ得ルヲ言ウ」と，「忍ハ堪ナリ」と述べる。一般に「忍」は粘り強くじっと我慢するの意とされる（加納二〇一四・一〇一九頁）。

1に述べた通り，仏典にはこのほか「忍」を「認」の意に用いる例がある。いわば「忍」と「認」の同音性による意味の特定である。興味深いことに「認」字は『説文解字』に現れないが，その後の『釈名』に現れることは直前に述べた。「忍」に「言」を合わせた「認」の字は，ある物が何であるかを粘り強く見分ける様子を表すとされる（加納二〇一四・一～二〇頁）。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

漢語仏典で「忍」を「堪忍（じっと堪え忍ぶ）」の意味で用いる例は無数にある。端的には菩薩が行うべき六波羅蜜中に「忍波羅蜜」が含まれることを示せば十分であろう。以下に，それ以外を意味する「忍」について検討する。

智顗説・灌頂記『仁王護国般若経疏』巻一は「忍」を次のように解説する。

更にまた，「仁（仁愛ある人）[1]」とは「忍（容認する人）」である。善を聞いても直ぐに喜んだりしない。悪を聞いても，すぐに怒ったりしない。善悪に対してじっと容認することができるから，それ故に「忍」と言う。

又仁者忍也[1]。聞善，不即喜。聞悪，不即怒。能含忍於善悪，故云忍也。（大正三三・二五三下）

（1）『孟子』尽心下篇「仁也者人也。義也者宜也。合而言之，道也」とある。「仁ナル者ハ人ナリ」は古代中世中国に広く行き渡った解釈である。『孟子』の次句「義ナル者ハ宜ナリ」も音通による語釈である。

この智顗説と同じく，「仁」を同音の「忍」に置き換えて「忍ハ含忍（言葉に出さずに堪え，容認する）ナリ」あるいはそれと同義に解説する例は，智顗と同じく『仁王護国般若経』という経題の「仁王」を説明する諸注釈に共通して見られる。原文を割愛し撰者と書名のみ記せば，唐の玄応『一切経音義』巻六（徐時儀二〇一二・一三八頁下）・同巻八（徐時儀二〇一二・一六六頁上），唐の円測（六一三～六九

六）『仁王経疏』巻上本，窺基（六三二～六八二）『妙法蓮華経玄賛』巻九本（大正三四・八一六中），慧琳（七三七～八二〇）『一切経音義』巻二七（大正五四・四九〇中）・同巻二八（大正五四・四九六下），南宋の善月『仁王護国般若波羅蜜経疏神宝記』巻一（大正三三・二八六下），元の子成撰・師子比丘注『折疑論』巻二（大正五二・八〇二下）がある。

更に，「忍」の持つ別の意味を示すものとして智周（六六八～七二三）の注目すべき解釈がある。「煖・頂・忍・世第一法」という四項中の「忍」に関する智周の解釈である。玄奘はインド最新の瑜伽行派教理学を次世代の窺基に伝え，窺基は法相学の祖とみなされた。その後，窺基を継いだ慧沼（六五〇～七一四）が二祖となり，三祖の智周が慧沼の法系を継いだ。

智周は以下のように「忍」を「印可達悟」と同義とし，実質的に「忍」を「認」と同視する。

「忍」は，是認し（印可）すぱっと悟る（達悟）の意である。この境位に〔達した〕菩薩は虚妄[1]な認識（妄執識）と心外の認識対象は，その[2]本体がすべて空（実体なきもの）であると知るから，それ故に「忍」と名付ける。

「忍」者，印可達悟之義也。此位菩薩知忘[1]執識及心外境[2]而体皆空，故名為「忍」。（大正四五・四五〇下）

（1）「忘」は「妄」の誤り。唐の澄観（七三八～八三九）『新訳華厳経七処九会頌釈章』も智顗と同じく「煖、頂、忍、世第一法」の「忍」を説明する，「忍者，印可達悟之義。此位菩薩知妄執識及心外境其

体皆空，故名為忍」（大正三六・七一七上）。これは智周説の暗黙の引用であるから，智周説「忘」は「妄」の誤写，「而」は「其」の誤写である。

（2）「而」は「其」の誤り。直前注。

①で言及した櫻部氏は，インドのサンスクリット語文献である『大乗荘厳経論 *Mahāyānasūtrālaṃkāra*』やヤショーミトラ Yaśomitra の『倶舎論注 *Abhidharmakośa-vyākhyā*』に基づいて「忍」のサンスクリット原語「クシャーンティ *kṣānti*」に「対象をよく考察する」という意味のあることを解明した。但し櫻部氏は漢語仏典を用いていない。従って右掲の智周説は，櫻部氏が用いたサンスクリット語文献とは何ら直接的に関係しない，中国独自の解釈学を示す。

一方，ペリオ将来敦煌写本 Pelliot chiois no. 2275 として一部残存する未詳撰者『維摩経抄』は，①に示した「無生法忍」の「忍」を，次のように「忍了」「即許」の二語を用いて解説する。

『〔維摩〕経』――「逮無所得不起法忍[1]」。解説――これは，〔聴法に集った〕菩薩たちが無生法忍をありありと認識したことを明らかにしている。「逮[2]（およぶ）」は「及（およぶ）」であり，「至（いたる）」である。「起（おこる）」は「生（生じる）」である。[3]「忍」は「忍了（承認しケリをつける）」[4]〔の意〕であり，また，「即許（そのまま認める）」の意である。これは，この菩薩たちが〔菩薩の修めるべき十地のうち〕第八地の段階まで登りつめ，それまで体得できなかった「無生（事物は実は何も生じていないこと）」の境地に到達し[5]，一切の存在事物は本来あるがままであり，生じることなく

滅することなく，実体として獲得できる存在事物など何もないということを「忍了（承認してケリをつけ）」し，「印証（その通りであるとありありと認識した）」ことを明らかにしている。これ故に，忍辱仙人（忍耐を説く聖仙）となったら，身体各部がバラバラになっても，心は不動のままである。また摩納仙人（若き修行者）となったら，やがて燃燈仏の預言を受ける。これらは皆この段階である。(6)

『経』曰，「逮無所得不起法忍(1)」。述曰，「此明菩薩証(2)無生法忍。「逮」者「及」也，「至」也。「起」者「生」也(3)。「忍」者「忍了」(4)，亦「即許」之義。此明菩薩位登八地，至無所得無生之位(5)，忍了印証一切諸法本来如如，無生無滅，無法可得。是故作忍辱仙，節節支解，其心不動。亦作摩納仙人，燃燈授記，皆此位也(6)」。（大正八五・四二四下）

（1）鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』巻一「仏国品」第一（大正一四・五三七上）。訓読は「得ル所無キ不起ノ法ノ忍ニ逮ブ」。和訳は「以前は体得できなかった，何ら生じない存在事物の状態を認許するまでに達した」。

（2）「証」は直接に知ることを意味する。「証」をサンスクリット語「サークシャート・クリ *sākṣāt √kṛ*（直接に知る）」と言い換えることも可能である。

（3）経文「不起法忍」を「無生法忍」と解釈せよの意。

（4）「了」ははっきりさせる・（疑問や問題に）ケリを付け，終わらせるの意。

（5）「無生法忍」の境地は，菩薩の十地中，七地で体得し始め，八地で体得を完了する。

（6）南宋の法雲『翻訳名義集』巻一「摩納縛迦」条（大正五四・一〇六〇上～中）。

## 1.5 「心」（しん *J.* shin, *Ch.* xīn）

### ① インドのサンスクリット語

本節では精神・知性を意味する仏教漢語「心」に注目する。漢語「心」は心臓を象った字であるから，心臓が原義であり，転じて心のはたらきである思惟や物事の中心を表す。現代日本語で漢字「心」を何故「こころ」と訓ずるかは諸説ある如くである。例えば『広辞苑』第七版は「こころ【心】（禽獣などの臓腑のすがたを見て，コル（凝）またはココルといったのが語源か。転じて，人間の内臓の通称となり，更に精神の意味に進んだ）」云云とある。

では，漢字「心」の漢語の意味は何かと言うと，漢和辞典等にある通り，「心」は心臓であり，「心」は心臓を象った文字である。原義は心臓であり，そこから派生的に人間の精神活動の根本となる，知・情・意の本体や，考え・思慮を意味する。「心」は胸部に存し，頭部にある脳を意味しない。

語には原義と転義があることも留意すべきである。漢語「心」の原義が心臓であるといっても，漢語の話し手がいつも必ず精神の働きは心臓に宿ると考えたわけではない。特に仏教ではこのことは教理学的にも意味がある。仏教以前のインド伝統思想では，精神活動を統括する主体をアートマン *ātman*（自我・個我・人格主体 self）と名付けた。そしてそれの宿る場所について，六派哲学の一つヴァーイシェーシカ学派は，アートマンは心臓中にあり，心臓から決して外に出ないと見なした。そしてアートマンに指令された使者であるマナス（精神作用の器官）が体内を素速く動き，アートマンの命ずる通りに体に

作用することによって身体のすみずみにまで感覚や認識が行き届いたのである。ヴァイシェーシカ学派の唱えるアートマンとマナスについては，ヴァイシェーシカ学説綱要書であるプラシャスタパーダ Praśastapāda（六世紀後半頃）の『パダアルタ・ダルマ・サングラハ *Padārtha-dharma-saṃgraha*』中村元訳が有益である（中村一九七九・一九〇～一九四頁）。更に言えば，この世で得た体の心臓に宿るアートマンは恒常不変であり，何らの変化も被らない。そしてこの世において恒常不変であるのみならず，死後も別の肉体の中で恒常不変に存在し続ける。

ところで一方，仏教はこうしたアートマンを決して認めない（非我説・無我説）。心臓の中にアートマンは存在しないと断定した。では漢語「心」に相当する精神活動はどこで生じ，どのように体内に伝達されたか。答えを先取りすると，仏教は，アートマンという恒常不変なる人格主体・精神主体の存在を否定しながらアートマンなしの精神構造や認識構造を確立した。その際，仏教では命ある生きものの精神を「心（チッタ *citta*）」と「意（マナス *manas*）」と「識（ヴィジニャーナ *vijñāna*）」という三語で表し，それぞれの語を使い分ける範疇論的認識論を構築したが，この三語を同義語と見なした。いわゆる「心・意・識同義説」である。これについてヴァスバンドゥ『アビダルマコーシャ（阿毘達磨倶舎論）』第二章「根品」の三四偈前半と自注に次のようにある。

> 心（精神）と意（思考）と識（認識・識別）は同義である。（二・三四ａｂ）
>
> 積み重ねる（*cinoti*）から心（*citta*）である。考える（*manute*）から意（*manas*）である。識る（*vijānāti*）から識（*vijñāna*）である。他の人々は〔いう〕――浄・不浄の界によって様々である（*citra*）から心

であり，その同じ〔心〕が〔直前に続いて生起する心の〕依りどころとなるとき意であり，〔直前にあった心をその〕依りどころとするとき識である，と。（櫻部一九六九・三〇〇頁）

**cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārthaḥ.** (II 34ab)

***cinotīti cittam,*** *manuta iti manaḥ, vijānātīti vijñānam. citram śubhāśubhairdhātubhir iti cittam, tadevāśrayabhūtam manaḥ, āśritabhūtam vijñānam ity apare.* （プラダン一九六七・六一頁二〇〜六二頁一行）

〔陳〕真諦訳『阿毘達磨倶舎釈論』巻三「偈曰，「心、意、識一義」。釈曰，心以増長為義。能解故名意。能別故名識。善悪諸界所増長，故名心。或能増長彼，故名心。此心為他作依止，説名意。若能依止，説名識」（大正二九・一八〇下）。

〔唐〕玄奘訳『阿毘達磨倶舎論』巻四「偈曰，「心、意、識体一」。論曰，集起故名心，思量故名意，了別故名識。復有釈言，浄、不浄界種種差別，故名為心，即此為他作所依止，故名為意，作能依止，故名為識。故心、意、識三名所詮，義雖有異，而体是一」（大正二九・二一下）。

ここで自注において，「チッタ（心）」「マナス（意）」「ヴィジニャーナ（識）」について，それぞれの名詞を派生させた動詞に立ち返った語義解釈が二種列挙される。最初に出る方が著者ヴァスバンドゥが自ら採用する解釈である。これに対応する説がヴァスバンドゥと同時代のサンガバドラ Saṃghabhadra（衆賢）造・玄奘訳『阿毘達磨順正理論』巻一一にも見られる（大正二九・三九四下）。そしてそこにおいて著者サンガバドラは，散文中の二種の語義解釈を「訓詞」であると述べる。「訓詞」の原語は，本書「序論」に解説したサンスクリット語「ニルクタ *nirukta*」「ニルクティ *nirukti*」「ニルヴァチャナ

*nirvacana*」（みな同義語）のいずれかである。ヴァスバンドゥ説を主とする「チッタ」の語義解釈の諸相については兵藤（一九八二）の専論がある。

「心・意・識同義説」は，このほか，五百大阿羅漢造・玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』巻七二（大正二七・三七一上〜中）や訶梨跋摩（ハリヴァルマン Harivarman）造・後秦の鳩摩羅什訳『成実論』巻五「立無数品」（大正三二・二七四下）にも見える一般的な仏教理論である。

漢字「心」に対応するサンスクリット語はもう一つある。「フリダヤ *hṛdaya*」ないし「フリド *hṛd*」である。これは体内の心臓を原義とし，転義的に「心髄・本質・肝要」を意味する。有名な『般若波羅蜜多心経（プラジニャー・パーラミター・フリダヤ・スートラ *Prajñā-pāramitā-**hṛdaya**-sūtra*）』という経名の「フリダヤ」である。この経典の英語通称は ***Heart Sūtra*** である。

## 2 中国の伝統漢語文化

ここで話題を「心」のみに戻し，仏教伝来以前から存在した伝統漢語文化における「心」の意味を押さえておきたい。上述の通り，心臓の象形文字である漢語「心」の原義は心臓である。そのことは許慎『説文解字』の「心ハ人ノ心ナリ。土蔵ナリ（五行中の「土」に属する）。身ノ中ニ在リ」と合う。一方，直後の時代に劉熙『釈名』釈形体篇は「心ハ纖ナリ，識ル所ハ纖微ニシテ，無物トシテ心ヲ貫カザル無キナリ」という。これは同音ではないが，音の類似する「纖（細かい・纖細な・微細な）」の意味に解する転義的な語義解釈である。

漢字「心」が心臓を原義とし，転じて精神をも意味することは，一見すると仏教説と相容れないかに

見える。仏教は精神の主体として心臓に住まうアートマンを是認しないからである。しかしこのような考えは異言語を誤って組み合わせた誤解に過ぎない。心臓を表すサンスクリット語は「チッタ」でなく，「フリダヤ」である。1に示した通り，「チッタ」は積集を意味し，心臓を意味しない。そして心臓を表す「フリダヤ」は「意」「識」の同義語でなく，精神・思考を意味しない。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

直前に，サンスクリット語では異なる「チッタ」と「フリダヤ」が漢語では共に「心」となると指摘した。中国仏教における「心」の理論は，本来全く異なる「チッタ」と「フリダヤ」が漢字では「心」になることに起因する混乱を生み出した。

インドの伝統的理論を受け継ぐ説として，鳩摩羅什訳『大智度論』巻八三に次のようにある。

「心」に二種ある。一は，瞬間ごとに生じ，その直後に滅する心である。二は，〔心の〕流れの中で次々と順に生じるから「同じ者の心」と通称する。〔心の〕流れの中で次々と順に生じるから〔心は〕多数であるが，「同じ者の心」と名付ける。

「心」有二種。一者，念念生滅心。二者，相続次第生，総名「一心」。以相続次第生故雖多，名為一心。（大正二五・六四三中）

「心」を二種とする説である。これは時間単位による二種であり，共に「チッタ」を意味する。瞬時

に滅する心と，長い間継続する心（心の連続体）とである。

ところがこれと別に，フリダヤとチッタを漢字「心」で繋ぎ，異同を論ずる場合がある。南朝宋の求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』（りょうがあばったらほうきょう）巻一の本文「性自性第一義心」を，夾注で次のように解説する。

〈この「心」は，サンスクリット語音は「肝栗大（かんりつだい）（フリダ〔ヤ〕*hṛda*[*ya*]）」である。肝栗大は，宋の言葉（漢語）で「心」と訳す。それは植物の心と同じ，思い計らいをしない心である。〔逆の〕思い計らう心を，サンスクリット語音で「質多（しった）（*citta* チッタ）」と言う〉。

〈此心，梵音「肝栗大」。「肝栗大」，宋言「心」，謂如樹木心，非念慮心。念慮心，梵音云質多也〉。

（大正一六・四八三中）

この注記の著者が誰かは漢訳文中に明示されていない。しかし漢訳者とは無関係な後人の注と考える理由はないから，漢訳者求那跋陀羅自身か求那跋陀羅を補佐した漢訳共同作業人の注である。本経の漢訳は五世紀前半であるから上記の注も同じ時期である。注記を図示すると，次のようになる。

1. 心　＝　肝栗大（*hṛda*[*ya*]）＝樹木心

　　　　　≠

2. 念慮心　＝　質多（*citta*）

これはとても興味を引く。漢訳の本文「性自性第一義心」の「心」は「フリダヤ」の訳であると言える人はサンスクリット語原文を知る人である。原典と比べると漢訳は「過去、未来、現在諸如来、応供、等正覚性自性第一義心」とあり，その原語は *atītānāgatapratyutpannānāṃ tathāgatānām arhatāṃ samyak-sambuddhānāṃ bhāva-svabhāva-paramārtha-**hṛdaya*** である（南條一九二三・四〇頁一～二行）。このように原文は「フリダヤ」を用い，それはブッダのフリダヤであると説く。

慧皎『高僧伝』巻三の求那跋陀羅伝は，求那跋陀羅（三九四～四六八）の訳業について，「〔これらの〕諸経および先に訳出した百余巻は，〔求那跋陀羅が訳主だったが，彼は〕いつも弟子の法勇に翻訳させ通訳させた」。また，『高僧伝』はこの記事の直後に，南譙王（劉）義宣が求那跋陀羅に経典講義を依頼したが，求那跋陀羅は漢語がうまくできなかったので直ぐには応じられなかったことを，逸話と共に紹介する（吉川・船山二〇〇九ａ・三三五頁。大正五〇・三四四中）。更にまた，求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』には，同時代の慧観「勝鬘経序」があり，慧観は，求那跋陀羅自身は実際に漢訳せず，梵本を読み上げただけであったと記す（船山二〇一三・七二頁）。

さてこの後，中国仏教史においては「フリダヤ」と「チッタ」に関して摩訶不思議な注解が飛び交い始める。まず天台宗の開祖，隋の智顗（五三八～五九七）は『摩訶止観』巻一上（大正四六・四上）において，心とそのはたらきについて「質多（チッタ *citta*）」「汚栗駄（フリダ〔ヤ〕**hṛda[ya]?*）」「矣栗駄（フリダ〔ヤ〕**hṛda[ya]?*）」を異なる心として挙げる。紙面節約のため，原文を割愛し，智顗説の要点のみを図示すると，次のようである。

1. 慮知心 = 質多（*citta*）

≠

2. 汚栗駄（**hrdaya?*）= 草木心

≠

3. 矣栗駄（**hrdaya?*）= 積聚 → 〔積聚〕精要心

上掲『楞伽阿跋多羅宝経』巻一夾注は「肝栗大（**hrday[a]*）」という漢字音写を用いたが，一方，智顗は「肝栗大」を用いず，それに代わって「汚栗駄」と「矣栗駄」を用いる。我々は，心ないし精神活動を表すサンスクリット語のうちで *hrdaya* と第一子音（h）のみが異なる別語を示さねばならないが，そのような語を見出すことはできない。

更に，智顗の五百年以上後に，宋の宝臣『注大乗入楞伽経』巻二（大正三九・四四七上～中）は，智顗より一層複雑な心の区分を掲げる。宝臣は，漢語「心」に当たるサンスクリット語に「紇利陀耶」「縁慮心」「質多耶」「乾栗陀耶」の四種あり，それぞれ意味が異なるという。

「フリダヤ」と「チッタ」を区別するのはサンスクリット語文献に一般に当てはまる説である。問題は智顗が「汚栗駄」と「矣栗駄」を使い始めた時から始まった。この二つの音写語は，サンスクリット風に捏造した智顗の擬似サンスクリット語ではあるまいか。智顗伝を繙いても，智顗がサンスクリット語を習った形跡はないし，サンスクリット語の専門知識を活かした注釈もない。

現代日本語には英語らしく聞こえる言葉で英語には存在しない語が含まれており，そのような「和製英語」をジャピングリッシュ Japinglish とかジャングイッシュ Janguish とか言うのを，どこかで聞いたことがあるだろう。近年テレビから聞こえてくるのは，芸能人が肉料理を口に入れた直後に「わ～やわらか～い！」と言った後，次に「ボリューミー！」と言う擬似英語である。そんな英語はない。どうしても英語で言いたいなら voluminous ヴォリューミナスである。「ボリューミー」を思い付いた人は言葉の発明家かも知れない。ホチキスやチャックやコンセントと同じ和製英語である。

長くなってしまったが，このような「和製英語」に似たものとして，「汚栗駄」と「矣栗駄」は「漢製梵語」と呼びたいほど素性の怪しい漢字音写語である。

最後に北宋の法雲（ほううん）『翻訳名義集（ほんやくみょうぎしゅう）』巻六の説を紹介して結びとしたい。

> 汚栗駄（おりつだ）〔心〕は，この地（中国）では草木の心と呼ぶ。
> 矣栗駄（いりつだ）〔心〕は，この地（中国では）積聚した精密な心と名付ける。
> 紇利陀耶（こつりだや）〔心〕は，ここ（中国）では肉の塊の心と言う。〔道教の〕『黄帝経（こうていけい）』と『五蔵論』に示される通りである。〔仏教の〕『正法念〔処〕経』に「心は蓮の花が開いたり窄んだりするのと同じである」と言い，『提謂〔波利〕経』に「心は王様と同じである」と言うように，みな肉体の心臓であり，物質の範疇に属する。
> 汚栗駄，此方称草木心。矣栗駄，此方名積聚精要心紇〈胡結〉利陀耶，此云肉団心。如『黄帝経』『五蔵論』所明。『正法念経』云「心如蓮華開合」，『提謂』云「心如帝王」，皆肉団心，色法所摂。

（大正五四・一一五二中）

# 1.6 「聖」（せい　*J.* sei, *Ch.* shèng）

「聖」（聖人，聖者）は宗教文献の基本語であるため，用例と意義の幅が広い。本節では中国仏教文献で用いる「聖」を中心に，インドから中国への変化を追究する。

## 1 インドのサンスクリット語

漢語「聖（聖人／聖者）」に当たるサンスクリット語は「アーリヤ *ārya*」である。しかしこの語は，アーリヤ民族からドイツ民族を表す「アーリヤ人」まで実に幅広く用いられたため，「アーリヤ」とは何かを一言で言い表すのは思いの外困難である。そうした「アーリヤ」の根幹に位置するのは古典サンスクリット語「アーリヤ」の意味である。それは「健全な・快活な」「尊敬すべき者」やインドにおける「アーリヤーヴァルタ（アーリヤの地）」に住む人々を意味した。それがどこかと言えば，『マヌ法典』二・二一～二二詩節において，ヒマーラヤ山脈とヴィンディヤ山脈の間でヴィナシャナ以東，プラヤーガ以西と規定される。ごく大雑把に言ってガンジス河中流域と言ってよい地域である。しかし仏教文献で「アーリヤ」を用いる時はその地域の全員を指すわけではない。むしろ他地域も含めて「尊敬するに相応しい人々」「気高き人々」をアーリヤと称した。英訳では noble one（気品ある者・気高き者）を用い

ることが多い（マイルホファー九五六・七九頁も比較参照）。

仏教文献における「アーリア」の意味を述べるのはヴァスバンドゥ『アビダルマ・コーシャ自注 *Abhidharmakośa-bhāṣya*』である。『アビダルマ・コーシャ』三章四四詩節後半に対する自注においてヴァスバンドゥは次のように言う。「アーリヤ」の和訳は「聖者」である。

聖者とはどのような人か。その人に漏れ出ることのない道が生じているような人のことである。諸の悪い存在から遠くに去ったから聖者である。

*āryāḥ katame. yeṣām anāsravo mārga utpannaḥ.* ***ārād yātāḥ pāpakebhyo dharmebhya ity āryāḥ.***

次に、九世紀初頭頃のヴィーリヤシュリーダッタは『決定義経注』で次のように語義を説明する。

「善・不善の諸法の遠くに行った（*ārād yāta*）から聖者（*ārya*）である」（AKBh 157, 16）[1] というのが語源解釈である。（本庄一九八九・一〇〇頁、傍点は船山）[1]

***ārād yātāḥ pāpakebhyo 'kuśalebhyo dharmebhya ity āryā iti niruktiḥ.***（サンタニ一九七一・一八五頁二～三行）

（1） *āryāḥ katame. yeṣām anāsravo mārga utpannaḥ,* ***ārād yātāḥ pāpakebhyo dharmebhya ity āryāḥ.***（プラダン一九六七・一五七頁一五～一六行）

更にまた，年代は遡るが，五世紀前半の法顕訳『大般泥洹経』巻五は，「聖」を，それと音通する「正」に置き換えて「聖ハ正ナリ」と解し，次のように説明する。

「聖」とは「正」である。規則と行動の規範，世俗の決まりを正すことができる者がその意味である。

聖者正也。能正法度、行処律儀及世間法度，是其義也。（大正一二・八八八上）

## ２ 中国の伝統漢語文化

漢語「聖」の伝統的意味は『書』洪範に「聡作謀，睿作聖」とあり，その『伝』に「事ニ於イテ通ゼザル無シ，之レヲ聖ト謂ウ（於事無不通謂之聖）」という。また，『説文解字』には「聖ハ通ナリ」とある。

## ３ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

唐の玄応『一切経音義』巻一は，漢訳「聖」の原語が「アーリヤ」であることを次のように言う。

アーリヤ〈ここ（中国）で「苦を脱した者」と訳し，また「聖者」とも訳す〉

阿梨耶〈此訳云「出苦者」，亦言「聖者」〉。（徐時儀二〇一二・二五頁下）

南斉の僧宗は『大般涅槃経』の注釈において「聖ハ正ナリ」という法顕訳『大般泥洹経』に基づく

解釈を次のように示す。

僧宗は言う，……。「聖」は「正」である。戒・定・慧という三種の修学を本体とする。これは真っ直ぐな道に邪悪な曲折はないということを意味する。

僧宗曰，……。「聖」者「正」也。戒、定、慧為体，謂正直之路，無邪曲也。（『大般涅槃経集解』巻二七。大正三七・四七七下）

この後，「聖ハ正ナリ」は隋末唐初の吉蔵と唐の窺基に受け継がれた。吉蔵『勝鬘宝窟』巻下本は「聖ハ正ナリ，理ヲ以テ物（命ある生きもの＝衆生）ヲ正セバ，名ヅケテ聖ノ義ト為ス」と言う（大正三七・六六上），窺基『成唯識論述記』巻一本は言う，「「聖教」ト言ウ者ハ，（A）①聖ナル者ハ正ナリ。理ト相応シ，事ニ於イテ擁スル無シ，之レヲ目ヅケテ聖ト為ス。②又タ理ニ契イ神ニ通ズ，之レヲ目ヅケテ聖ト為ス。③又タ聖ナル者ハ正ナリ。心ハ境ト冥シ，智ハ神ト会ス，之レヲ名ヅケテ聖ト為ス。（B）此（聖人）ノ説ク所ノ教ヲ名ヅケテ聖教ト為ス。「世間」モ「聖教」モ皆ナ依士釈ナリ」（大正四三・二三八上）。なお①②とほぼ同文が窺基『異部宗輪論述記』巻上（続蔵一・八三・三・二一二裏上）にも見える。

『成唯識論述記』の中で窺基が「聖」に①②③という三義を与えているのは「聖ハ正ナリ」の網羅的な解説と思われ，興味をそそる。更に興味深いのは「聖教」という二字の関係を（B）で依士釈（依主釈と同じ）と解説することである。これは「世間」を「世ノ間」と分析するのと同様，「聖教」も「聖ノ

教」と語義解釈し，「聖教」の二字を属格限定複合語として「聖者（仏）の教え」と理解せよという指示である。依士釈については本書末の「付録Ⅰ」を見よ。「聖教」は「聖なる教え」を決して意味せず，「聖の教え」と解すべきことは，直後の「四聖諦（ししょうたい）」と「聖地」で詳述する。

**「四聖諦」の最新解釈**　「聖」を含む仏教語に「四聖諦」があることはよく知られている。四聖諦は「四諦」と同じで四つの尊い真実を意味する。すなわち㈠苦諦（この世は苦であるという真実），㈡集諦（じったい）（苦の原因が煩悩・妄執であるという真実），㈢滅諦（苦の原因の滅という真実。すなわち無常の世を超え，執着を断つことが苦しみを滅したさとりの境地であるということ），㈣道諦（悟りに導く実践という真実。すなわち理想の境地に至るためには，八正道の正しい修行方法によるべきであるということ），以上の四つの真実を「四諦」と言う（中村二〇〇一・六七〇頁上）。「四諦」と「四聖諦」の違いについては，四諦はすぐれた神聖なものであるから，四つの聖なる真実という説明が百年以上の長きに渡り行われてきた。これに対し最新の研究は，「聖」を「聖なる真実」と「真実（諦）」を修飾する語と解するのは誤りであると指摘した。

結論を言うと，「聖＝諦」と同格関係で理解するのは誤りである。「聖である者たちにとって諦である」と理解すべきであるというのが最新の研究成果によって明らかにされた新解釈である。漢字の順に解説すると，「四聖諦」は「「四」＝四つの，「聖」＝聖者たちにとっての，「諦」＝真実」である。英訳 four noble truth は誰もが知る訳であるが，今や誤訳であると言うべきである。four truths for noble ones と訳すべしとの新説が，ハーヴェイ（二〇〇九）と榎本（二〇〇九）により別個にほぼ同時に現れ，斯学の賛同を得ている。

では何故に理解を変更する必要があるのか。この点を『アビダルマコーシャ自注 *Abhidharmakośa-*

*bhāṣya*』第六章「賢聖品（けんしょう）」の原文に基づいて以下に示す。

そ〔れら四諦〕の中で，果としてある〔五〕取蘊が苦諦である。因としてある〔五取蘊〕が集諦である。それから〔苦が〕集起するからである。だからして，それら〔苦と集と〕は，〔それらが〕果であり因であることによってただ名として別なのであり，実体として〔別なの〕ではない。しかし滅と道とは実体としても〔別〕である。

経に「〔これらは四〕聖諦である」と説かれている。その意味は何か。経自体に「これら〔四〕は聖者らにとっての諦である。それゆえ聖諦なのである」と説かれている。〔では，聖者〕以外〔の人々〕によって，それは〔諦（真実）でなく〕虚妄であるのか。これらは〔いかなる場合も〕逆さまでない（誤りがない）のであるから，すべての人にとって諦（真実）であるけれども，聖者らはそれをありのままに見るのに，他〔の人々〕は〔そうで〕ない。だからこれらは聖者らの諦と〔経に〕説かれ，非聖者らの〔諦とは説かれ〕ない。〔非聖者はそれを誤って〕逆さまに見るからである。（櫻部・小谷一九九九・一二一～一二三頁）

*tatra phalabhūtā upādānaskandhā* ***duḥkhasatyam****. hetubhūtāḥ* ***samudayasatyam****, samudety asmād iti kṛtvā. ata eva tayoḥ phalahetubhāvān nāmato bhedo na dravyataḥ.* ***nirodha-mārgayos*** *tu dravyato 'pi.* ***āryasatyānīti*** *sūtra ucyante. ko 'syārthaḥ.* ***āryāṇām*** *etāni* ***satyāni*** *tasmād* ***āryasatyānīti*** *sūtra evoktam. kim anyeṣām etāni mṛṣā.* ***sarveṣām*** *etāni* ***satyāny*** *aviparītatvāt. āryais tu yathaitāni tathā dṛṣṭāni nānyaiḥ. ata* ***āryāṇām*** *etāni* ***satyāny*** *ucyante, na tv* ***anāryāṇām*** *viparītadarśanāt.*（プラダン一九六七・三二八頁一二～一

七行）

「聖」と「諦」の間の関係を最もはっきり示すのはサンスクリット語の「**āryāṇām** etāni **satyāni** tasmād **āryasatyānīti** sūtra evoktam（聖者たちにとって，これらが諸真実である。それゆえ「聖諦」であると，他ならぬ経典に言われている）」という文である。聖者を表す語は男性名詞の複数形属格であり，一方，諦は中性名詞の複数形主格であり，格語尾が「～にとっての…である」と異なりを示すから，「聖＝諦」ではあり得ない。「聖」と「諦」を「聖なる諦」と解すことはできないのである。

同じ内容は『決定義経注』（けつじょうぎきょう）からも確かめられる。

〔「聖諦」の意味は，〕経典自体に「それらは，聖者たちにとっての諦（真実）であるから聖諦である」と説かれている。……聖者はそれらをあるがままに見るのに，〔聖者〕以外の人はさうではない。だから〔経には，あくまで，〕**それらは，聖者たちにとっての諦**〔と〕説かれてをり，聖者でないひとにとっての〔諦とは説かれてゐ〕ない。〔聖者でないひとたちは〕顛倒して見るからである。「聖者が楽と言ふものを他の人人は苦と知る。他の人人が楽といふものを聖者は苦と知る」と偈に説かれてゐるからである。（本庄一九八九・八九頁，傍点は船山）

---

*āryāṇām etāni satyāni tasmād* ***āryasatyānīti*** *sūtre evoktam. . . . āryais tu yathaitāni tathā dṛṣṭāni na punar anyais tatheti. ata* ***āryāṇām etāni satyāny*** *ucyante. na tv anāryāṇām viparītadarśanāt. "yad āryāḥ sukhataḥ prāhus tat pare duḥkhato viduḥ / yat pare sukhataḥ prāhus tad āryā duḥkhato viduḥ //" iti gāthāva-*

*canāt.*（サンタニ一九七一・一五七頁四行〜一五八頁五行）

この近年の成果を受けて，漢訳仏典を読み直すと，「聖なる諦」は誤りで「聖なる者たちにとっての諦」と理解すべき原文を集めることができる。例えば〔呉〕陳慧『陰持入経註』（おんじにゅうきょうちゅう）巻上は言う。

「四つの賢者の真実（四賢者諦，＝四聖諦）」とは，賢者にとっての四つの真実のことである。「四賢者諦」，謂賢者四諦也。（大正三三・一五下）

同様に，新解釈と適合する漢訳として，天親造・〔陳〕真諦訳『阿毘達磨倶舎釈論』巻一六（大正二九・二六六中〜下），世親造・〔唐〕玄奘訳『阿毘達磨倶舎論』巻二二（大正二九・一一四上），〔唐〕窺基『唯識二十論述記』巻下（大正四三・一〇〇八下）等を示すことができる。関連する説明として更に船山（二〇一九c・一一八〜一一九頁）も参照されたい。

**仏教語「聖地」**　四聖諦と同類の誤解を招く仏教語に「聖地」がある。現代日本語「聖地」の辞書的意味として『広辞苑』第七版を挙げると，聖地は「①神聖な土地。神・仏・聖人などに関係ある土地。②特に，キリスト教でエルサレム，後にローマのヴァチカンなどの称」とされる。他の辞書も大同小異，ほぼ同類の解説を見出せる。要するに，現代日本語の「聖地」は，「聖である地」を意味する。言い換えれば「聖」は「地」を修飾する。「聖」と「地」は同格である（聖である地。その地は聖である）。これに対して，前近代の仏教語「聖地」の意味は異なる。

後秦の竺仏念訳『菩薩瓔珞経』巻四に現れる「聖地」は次の通りである。

善男子(良家の息子)や善女人(良家の子女)が恒常的な神通力をもつことができれば,この上なく真実であり完全な正しい悟った如来と名付ける。もし恒常的な神通力をもてないならば,この人は聖者の境地にあるか,凡夫の境地にあるかであり,この二つは異なると言う。

若有善男子、女人得有常神通者,便名為如来至真等正覚。得無常神通者,此人或在聖地,或在凡夫地。是謂二事各有差別。(大正一六・三五下)

「聖地」は「聖なる地」の意ではない。「聖地」は「凡夫地」と対比され,凡夫地は凡夫(悟りを得ていない迷える者たち)の地であるから,聖地も聖なる者の地と解さねばならない。

以下に示す(唐)窺基『唯識二十論述記』巻上においても,「凡夫」と「聖」が対比されている。

これは単に凡夫の行為の境地に過ぎず,聖者の境地ではないと名付ける。〔凡夫は〕存在(「法」)は存在しない(「無」)であることを是認しないで,認識対象〔は存在すると考えること〕をする。

此唯凡夫所行之境,名非聖境。非許無法,作所縁縁。(大正四三・一〇〇八下)

同じ『唯識二十論述記』巻上の次の一節も同様に「凡夫=凡」と「聖人=聖」を対比させている。

凡夫の心と聖者の心は共に自ら変化し，また自らそれを対象とすることができる。自らの認識対象という点から言えば，思い計らい執着された性質は専ら凡夫の対象である。完全に完成した性質は専ら聖人の対象である。

凡聖之心，倶能親変，亦親縁之。約親所縁，遍計所執，唯凡夫境。円成実性，唯聖人境。（大正四三・一〇〇八下）

「聖地」の類義語に「聖域」がある。これも聖なる領域でなく，聖者の境域を意味する。『漢書』巻六四下賈伝に「臣聞堯舜，聖之盛也，禹入聖域而不優」すなわち「臣聞ク，堯舜ハ聖ノ盛ンナルナリ。禹ハ聖域ニ入ルモ，而（しか）レドモ優ナラズ」とある。注に「臣瓚曰ワク，禹ノ功徳ハ裁（わず）カニ聖人ノ区域ニ入ルモ，但ダ優泰タル能（あた）ワザル耳（のみ）」とあるように，「聖域」は「聖人の区域」に言い換えられる。仏教漢語の「聖～」は，サンスクリット語文法の用語（本書付録Ｉ）を用いて言うとすれば，「属格限定複合語（依主釈）」なのであって，「同格限定複合語（持業釈）」ではないのだ。

# 第2章　仏典漢訳から生まれた新漢字

本章と関わる内容をわたくしはかつて船山（二〇一三）第七章「漢訳が中国語にもたらしたもの」，特に一七八～一八八頁の「仏教語とは？」「仏教は新しい漢字を作り出した」「魔のなぞ」「音訳のために用いる既存の漢字」に，要点を絞って取り上げたことがある。

意外に思うだろうが，以下に本章で扱う六つの漢字は，仏典漢訳が始まるより前の時代には存在しなかった。仏典漢訳の過程で，意味を訳すためにではなく，インド語の原語を漢字音写する時に，インド原語の音を適切に表示すると共に，視覚的にも納得し易いように，既存の漢字を組み合わせて作った新漢字である。その端的な例は「鉢」「魔」「塔」「梵」「刹」「唄」「僧」「伽」「袈」「裟」「薩」等である（船山二〇一三・一八二頁）。これらは仏典漢訳が始まってから新たに創作された字であるので，後漢の許慎『説文解字』には含まれていない。本章では「唄」までの六語を取り上げる。仏教新漢字の特徴全般については「第8章　仏教漢語の特徴」で論ずる予定である。

## 2.1「鉢」（はち　*J.* hachi, *Ch.* bō）

本節では漢字「鉢」とそれに関係する事柄として「鉢盂」と「応器」という語を取り上げる。これは出家僧が用いる食器のことである。

## 1 インドのサンスクリット語

出家者が用いる食器をインドのサンスクリット語で「パートラ *pātra*」と言う(パーリ語では「パッタ *patta*」であるから,「羅」を付す「鉢多羅(はったら)」はパーリ語の音写でなくサンスクリット語の音写である)。特別な意味はない。容器・入れ物という普通のサンスクリット語である。漢訳仏典中でパートラを漢字で音写するときに「鉢多羅」やそれに類する漢字を用いて音を表示した。

見出し語「鉢」について見て見ると,漢和辞典のうち『角川新字源』(小川ほか一九九四)が *patra* と短母音にするのは誤り。戸川(二〇一八)・小川ほか(二〇一七)は正しい。藤堂・松本ほか(二〇一八・一九三六頁)には興味深い説明が見られる。すなわち「鉢」は「本(ふくれて大きい)」を根本の意味とし,「梵語の *pātra* を音写するために音意両訳のテクニックで創作された」と言う。「音意両訳」とはパートラ *pātra* を鉢多羅と漢字音写する点で音訳する(鉢は *pā*[*t*] の音写)のみならず「ふくれて大きい」という意味も込めて意訳していることを指す。ほぼ同内容を詳しく説明する藤堂・加納(二〇〇五)を引用すると次の通り。

> 口の大きく開いた僧の用いる食器を表す。梵語の *pātra*(鉢多羅)を音写するために創作された漢字。本(*puən*)は近似音によって *puat* を喚起させる。外来語の音写はたいてい音意両訳である。「本」を選んだ理由は,「本」が根本→太い・ふくれて大きいというイメージになりうるからである。(藤堂・加納二〇〇五・一〇五四頁)

以下[2]と[3]は，「鉢」はパートラを意味する音写語（の一部「パートゥ *pāt-*」）であること，意味は「応器」であり，「応器」が更に具体的にどのような意味かについては複数の説明があることを示す。更に「鉢」のことを「鉢盂」と表す資料も幾つか示してみたい。「盂」は「鉢（パートラ）」の訳語である。

## [2] 中国の伝統漢語文化

後漢の許慎は『説文解字』の中で「鉢」という語を見出し語として挙げない。このことは許慎の時代には「鉢」という漢字がまだ存在していなかった証しである。彼の活動した時代にはサンスクリット語の「パートラ」は知られていなかったし，またそれ故に，その漢字音写も不要だった。一方，どの文化でも食器そのものは存在するから，食器を意味する漢語は許慎の時代にもあった。「盂」という漢字がそれである。許慎『説文解字』には「盂ハ飯ノ器ナリ」とある。

## [3] インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

「鉢盂」のようにインド語（具体的にはほとんどの場合サンスクリット語を指す）と漢語におけるその語の意味を合わせた仏教漢語を「梵漢双挙（ぼんかんそうこ）」と言い，同じ意味で「梵漢並挙」「胡漢兼挙」「胡漢並陳」「華梵兼名」等とも言う。それに相当する語には，「鉢盂（鉢＝盂＝パートラ）」のほか，「禅定（禅＝定＝サンスクリット語「ドゥヒャーナ *dhyāna*」＝パーリ語「ジャーナ *jhāna*」）」，「三昧正受（三昧＝正受＝サマーディ *samādhi*）」，「偈頌（偈＝頌＝ガーター *gāthā*）」等がある。

北宋の道誠は「鉢」「鉢盂」「応器」を次のように説明している。

「鉢」。サンスクリット語〔の漢字音写〕で「鉢多羅（パートラ *pātra*）」と言い，ここ（中国）で「応器」と訳す。今は〔鉢多羅を更に〕略して「鉢」と言うのである。更にまた「鉢盂」とも呼ぶ。これは漢語とサンスクリット語を合わせた名称である。（鉢。梵云「鉢多羅」，此云「応器」。今略云「鉢」也。又呼「鉢盂」，即華梵兼名也。――道誠『釈氏要覧』巻中。大正五四・二七九上）

まず始めに，漢訳『四分律』を主に用いて律学を大成した道宣（五九六～六六七）の解説を紹介すると次のようである。

『〔摩訶〕僧祇〔律〕』に言う，「鉢は出家者が〔用いる食〕器であり，俗人に相応しいものではない」[1]。『十誦〔律〕』に言う，「鉢は，ガンジス河の砂の数ほど〔たくさん存在する〕ブッダたち〔を示す〕印であり，間違った使い方をしてはいけない」[2]。『善見〔律毘婆沙〕』に言う，「〔声聞乗・辟支仏乗・大乗という〕三乗の聖者たちは皆な陶製の鉢を手に持って〔街に出て〕乞食し，生きる糧を持たない（＝食糧を貯蓄しない），それ故に天下を家とするから，比丘と名付ける」[3]。『中阿含〔経〕』に言う，「『鉢』とは，『応器』のことを言う」[4]。……『〔四分〕律』に言う，「〔鉢は〕おおよそ二種類である。土製（粘土製）か鉄製かである」[5]。『五分〔律〕』は，白銅製の鉢を用い〔てもよいと言う〕[6]。

『僧祇』云，「鉢是出家人器，非俗人所宜」[1]。『十誦』云，「鉢是恒沙諸仏標誌，不得悪用」[2]。『善見』云，「三乗聖人皆執瓦鉢，乞食，資生無有。因四海以為家居，故名比丘」[3]。『中阿含』，「鉢者，或名

応器」[4]。……『律』云,「大要有二。泥及鉄也」[5]。『五分』, 有用白銅鉢者[6]。……(大正四〇・一二五上)

(1) 仏陀跋陀羅訳『摩訶僧祇律』巻二九「此是出家人器, 非俗人所宜」(大正二二・四六二上)。

(2)『十誦律』巻三八「大徳, 此鉢是恒沙諸仏標誌。何以軽賎此鉢。汝自賎鉢。我亦不憂, 但恐汝後持此不浄鉢受我食」(大正二三・二八二中)。

(3)［参考］『善見律毘婆沙』巻七「此皆是善人之行, 仏, 辟支仏, 声聞, 悉行乞食, 或貧或富, 捨家学道, 棄捨牛犢田業及治生俗務, 而行乞食, 資生有無。皆依四海以為家居, 是名比丘」(大正二四・七一七下)。

(4) このままの文言は『中阿含経』にない。［参考］僧伽提婆訳『中阿含経』巻三〇「士或以木打, 或以石擲, 或以杖撾, 或傷精進沙門頭, 或裂壊衣, 或破応器」(大正一・六二一上)。

(5) 竺仏念訳『四分律』巻九「大要有二種。鉄鉢, 泥鉢」(大正二二・六二二上)。

(6) 仏陀什訳『五分律』(『弥沙塞部和醯五分律』) 巻二六「時有婆羅門名優柯羅有一女, 常用白銅鉢食。彼女出家後, 猶用先器乞食」(大正二二・一六九下)。

粘土製か鉄製の食器を用いるべきことは, インドでは定まっていた。しかし中国の出家者にとっては問題があった。なぜなら中国の容器には木器か漆器が多いからである。容易に入手できる木製の鉢や漆器の鉢を使わず敢えて粘土か鉄で新たに作らないと戒律違反になるのかという疑問を, 漢人僧たちは抱いたのであった。

五世紀前半にインド僧卑摩羅叉(ひまらしゃ)(ヴィマラアクシャ Vimalākṣa, クマーラジーヴァが亀茲国(きゅうじ)(内陸アジアの故国クチャ) で学んだ律師) が中国僧に『十誦律』を講義し, 中国僧からの質問に答えた律文献である

『目連問戒律中五百軽重事』に，次のような問答がある。

〔中国僧からの〕問い。ビクシュが漆器を保管したら，どのような罪事を犯すのか。
〔ヴィマラアクシャの〕答え。漆器や木器はすべて使用できない。もし使ったら，堕罪（他僧の前で懺悔すべき罪）を犯す。

問，比丘畜漆器，犯何事。答，漆、木器，尽不得用。用，犯堕。（大正二四・九八一中）

## 付録 「応器」（おうき J. ōki, Ch. yìngqì）

八世紀初頭の大覚は『四分律鈔批』巻二五の中でこう解説する。

「鉢は出家者が〔用いる食〕器であり，俗人にふさわしいものではない」。〔この意味は以下の通りである〕。匡山（＝廬山。江西省の鄱陽湖の西に位置する名山）の〔慧〕遠法師（三三四～四一六）は言う，「袈裟（カシャーヤ *kaṣāya* / *kāṣāya*，汚れた僧衣）は天子に謁見するための服とは異なる。〔僧が所持する〕鉢盂は朝廷[1]で使用すべき器具ではない」。更にまた〔道〕宣（五九六～六六七）は言う，「袈裟は襟の無い，解脱〔を求める者〕の服を示す。鉢盂（食器）は〔平たい〕底の無い，〔入れる〕分量を特に定めていない器のことを言い表す」。

「鉢はガンジス河〔の砂の数に等しい無数の〕ブッダたちの〔示す〕指標・印である」。〔この意味は以下の通りである〕。済〔律師〕（不明）は言う，「〔指標を意味する「標誌」という漢語のうち〕「誌（しるす）」は記すことである。例えば墓誌銘を見ればすぐにこれはナニナニ家の陵墓であると分かるように，もし比丘の所持する鉢を見ればすぐに，ブッダの世にいる〔と分かる〕(2)ときには，この人はブッダの弟子なのだと分かる。〔一方〕ブッダの世にいなければ，この鉢を作った経緯を理解する人はいない。ブッダは〔菩提樹の下で〕始めて悟りを成し遂げると，四天王の〔それぞれの〕石製の鉢を〔重ねて四重の鉢として〕受け取ったことは(3)，太古のブッダの悟り〔と同じであるという〕指標・印を示し，毎食いつもそれを使うのである」。

ある人（不明）は次のように言う，「鉢という物の偉大なることよ。〔ブッダの鉢は〕出家者の所持する六種の物品の中にあって飛び抜けて〔素晴らしく〕，三種の衣と並んで代表的なものである(4)から，ブッダは菩提樹の下でそれぞれを受け取った。どうして各僧侶たちの一人一人と〔鉢を共有する〕などできようか（できない）」。

あるいはまた，「応器」と名付ける〔理由〕について，立〔律師〕（不明）は言う，「〔応器とは，食べる〕分量に「応」じた「容器」のことであり，また，〔尊敬を込めた〕供養に「相応(ふさわ)」しい「容器」のことでもある」。〔道〕宣〔律師〕は言う，「供養に「相応」しい人がそれを手に執るから，「応器」と名付けるのである」。次のように言う人もいる，「サンスクリット語〔パートラ *pātra* の正確な〕音は，「波怛羅」である。今〔多くの人が〕「鉢多羅」と言う（音写する）のは不正確である」。

『出要律儀』[5]の音義は次のように言う，「外国では「三波羅育[6]」と〔音写〕する」。更にまた『〔薩婆〕多〔毘尼毘婆沙論〕』は言う，「〔鉢のことを〕「応量器」と呼ぶが，「量」は「マーナ」（摩那 *māna*，「分量」）を意味し，「器」は「バージャナ」（頗闍那 *bhājana*，「容器」「入れ物」）を意味する」。これは正確な訳ではない。今，「応器」と言うのは「応供（供養を受けるに相応しい人）の器」という意味である。

「鉢是出家人器，非俗人所宜」者，匡山〔慧〕遠法師云，「袈裟異朝宗之服，鉢盂非廓[1]廟之器」。又〔道〕宣云，「袈裟無領，標解脱之衣。鉢盂無底，表難量之器」。「鉢是恒沙諸仏標誌」者，済云，「「誌」者記也。如見墓誌，即知是厶家之陵，若見比丘執鉢，即知[2]是仏在世，知是仏之弟子。仏不出世，世無有人解作此鉢故。仏初成道，受四天王石鉢[3]，明是古仏道標，毎食常用」。有云，「鉢之為義，大矣哉。処六物以孤標，対三衣而廻出[4]，則仏仏樹下，各各受持，豈可僧僧衆中人人共有」。或名「応器」者，立謂，「是「応」量之「器」也。亦云「応」供之「器」也」。〔道〕宣云，「「応」供者執之，名「応器」也」。有云，「梵音「波怛羅」。今言「鉢多羅」，訛也」。『出要律儀[5]』音義云，「外国呼為三波羅育[6]」。又『多』云「「応量器」者，呼「量」為「摩那」，呼「器」為「頗闍那」」，此非正訳。今言「応器」者，謂是「応供之器」也。（続蔵一・六七・五・五一三表上下）

（1）「廓」は「廊」の誤り。
（2）「知〔と分かる〕」を衍字と理解したい。「知是仏在世」は「是仏在世」である方が，直後の「仏不出世」と対になるので「知」はない方が望ましい。
（3）仏伝の有名な一場面を踏まえる。すなわちインドのビハール州ボドガヤに今なお存在する菩提樹

（ピッパラという樹の大木）の下でシャーキャムニは坐禅し，悟りを得た。その時，ブッダが悟りを開いたことを知った神々が次々と祝福に来下した。その中で，世界の東西南北の各守護者である四天王は，ブッダが菩提樹の下で坐禅を始めてから悟った今まで，四十九日間，なにも食事をとらなかったことに気付き，悟った後の最初の食事を鉢に入れて献上しようとしたが，ブッダは受け取らず，最後に，四天王それぞれの鉢を重ねて一つの鉢とすると，ブッダは食事供養を受けた。それが伝説の鉢であり，縁が四重に重なっている特別な鉢である。

（4）「対三衣而廻（／回）向」の意味は，同様の語例がないため，よく分からない。しかし前後の文脈から，鉢の素晴らしさを述べているのは間違いない。出家者の所持する六物（ろくもつ）とは，上衣・中衣・下衣（＝下着，以上「三衣」）・鉢・カーペット（坐具）・水漉し器である。このうちで衣と鉢は「衣鉢（えはつ）」と併記する通り，最もよく知られた二種である。なお続蔵は「廻出」を「迥出」に作るが，「廻出」か「回出」のいずれかにすべきである。

（5）『出要律儀』は，六世紀初頭に南朝の梁で編纂された律（ヴィナヤ *vinaya*，出家者教団の生活規則）の綱要書である。それに「音義」という名前で，律用語の特に難解な発音とその意味を解説する部分が付いていた。ここでは，その音義から引用している。『出要律儀』は散佚し，現存していない。しかし約九十五語が後代の文献に引用され，かなりの程度で内容を確かめられる。詳細は船山（二〇二〇b）を見よ。

（6）船山（二〇二〇b・四四一頁）「三波羅育はサンスクリット語パートラ *pātra* の音写に違いない。しかしこの音写語には何か誤写が含まれているように思われ，適切なサンスクリット語を比定できない」云云。

ここには㈠「食べる分量に応じた器」と㈡「供養に相応しい器」という二種の意味で「応器」と呼ぶ

と説明する。これと同じ解説は他の文献にも見られる。吉蔵『金剛般若疏』巻二も二種の意味を解説する(大正三三・九八上)。

一方,「応器」を「応法の器」と解説する者も現れた。唐の彦悰は『集沙門不応拝俗等事』巻五において次のように言う。

〈鉢盂(容れ物)とは,法規・規則に適応した容器である。昔からブッダたちは皆,この容器を〔用いる〕〉。

〈鉢盂,応法之器。自古諸仏皆同此器〉。(大正五二・四六七上)

これと同類の解説は,浄源(節要)・袾宏(補注)『仏遺教経論疏節要』にも見られる(大正四〇・八五二下)。[南宋]法雲『翻訳名義集』巻七の次の解説も基本的に同様であるが,「〔パートラ〕」とは「薄いもの」という意味であるという点に新味がある。

「パートラ *pātra*」は,ここ(中国)で「応器」と訳す。『発軫』[1]に言う,「法規・規則に適応した容器である」。これはその本体と色彩と分量の三つがすべて法規に適応する必要があることを言う。

本体とは,大略二種である。土製(粘土製)と鉄製とである。

色彩とは,燻して赤黒い色にするか,孔雀の喉の色や鴿(はと=鳩)の色にする。

分量とは,大きな容器は三斗を容れ,小さな容器は半斗を容れる〔分量であり〕,中程度の容器は

推して知るべし。

更にまた，〔パートラ〕を「薄いもの」と訳す[2]。分厚い物質（土や鉄）を加工して薄くのばしてこの容器を作ることを言う。

「鉢多羅」，此云「応器」。『発軫』[1]云，「応法之器也」。謂体、色、量三，皆須応法。

体者，大要有二。泥及鉄也。

色者，熏作黒赤色，或孔雀咽色、鴿色。

量者，大受三斗。小受斗半。中品可知。

又翻為「薄」[2]。謂治厚物，令薄而作此器。（大正五四・一一七〇上）

（1）『発軫』は文字を解説する書の名。法雲『翻訳名義集』は『発軫』を十回引用し，その幾つかは仏書を引用する。他の用例を調べると，南宋の志磐『仏祖統紀』巻二二に仁岳（九九二～一〇六四。浄覚とも言う）の事蹟を記す中で，仁岳の一著作「『発軫鈔』五巻〈釈自造『金剛疏』〉」（大正四九・二四一下）を挙げる。これを指すと見なしてよいなら，法雲『翻訳名義集』に引く『発軫』とは，『金剛般若経』に対する仁岳の注釈と考えられる。

（2）「薄」を意味するサンスクリット原語は何か。一つは「鉢」の原語パートラ pātra である可能性である。パートラは容器の一つとして皿 dish を意味する場合がある。もう一つは音の類似する別なサンスクリット語パットラ pattra である可能性である。パットラはパートラとは別の語であり，葉っぱ・木の葉を意味する。そして同じ意味で金属または黄金の薄い板 any thin leaf or plate of metal of gold-leaf をも意味する。

―― M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, s.v. *pattra*）

「薄」の原語は *pātra* でなく *pattra* であると仮定する場合，その理解はインド伝来の語義解釈か，それとも母音の長短を区別しない漢語において生まれた新説かが，更なる問題となる。これに答えるには，「鉢」を「薄」という語で解説する他文献があるかも調べる必要がある。

「薄いもの」という解説は初唐の玄応『一切経音義』巻一四まで遡ることが可能である如くである（徐時儀二〇一二・三〇一頁上。［類文］慧琳『一切経音義』巻五九。大正五四・七〇一中）。

このように見てくると，「応量器」や「応法器」という解説が始まる以前に既に「応器」という漢訳があったと考えるべきである。では「応器」と二字だけで解釈する場合，「応」とは何か，最初に訳した人物はどのような意味で「応器」という語を新たに作り，使い始めたのか。これは興味をそそる問いであるが，管見の限り，それに答える原典資料はないようである。

## 2.2 「魔」（ま J. ma, Ch. mó）

1 インドのサンスクリット語 2 中国の伝統漢語文化

「魔」はサンスクリット語「マーラ *māra*」の漢字音写語「魔羅」の第一字である。漢字「魔」について『角川新字源』（小川ほか一九九四）が「梵語 *Mara* の音訳字」と短母音で表記するのは誤り。小川ほか（二〇一七）・戸川（二〇一八）・藤堂・加納（二〇〇五）・藤堂・松本ほか（二〇一八）は正しい。最も詳しい加納（二〇一四）を引用して紹介する。

梵語の音写のために創作された字。梵語の *māra*（仏道を妨げるものの意）を音写して魔羅，摩羅などと書いたが，やがて魔が独立した。仏教関係の音写字は音とイメージを兼ねるものが多い。「麻」はしびれるという意味がある。従って「魔」は心身を麻痺させて修行を妨げる鬼（邪悪なもの）を暗示させる。（加納二〇一四・一二〇四頁）

より古い表記として「摩羅など」を挙げるのは或いは不適切かも知れない。直後に示すように中国には「魔」は「磨」から派生したとする説があるから，元の表記は「磨羅」だったとすべきか。

更に，右の引用で，加納氏が「魔」を梵語の音写のために創作した漢字であると解説することにも注意したい。つまり仏典漢訳過程で生まれた仏教新漢字と見る説である。

許慎の撰した『説文解字』に「魔」字はない。それが現れるのは「新附」であり「魔ハ鬼ナリ」という。『康煕字典』は，上記『説文解字』新附を引く一方，明の張自烈『正字通』も引き，「『正字通』ニ，経論ヲ訳シテ曰ワク，魔ハ古ク石ニ从イ（したが）「磨」ニ作ル，「礳」ノ省ナリ。梁ノ武帝，改メ鬼ニ从ウトス」と解説する。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

ここで中国仏教における「魔」の意味として唐の玄応『一切経音義』巻二一に示された説明を見ておこう。

天魔について。〔「魔」の音は〕莫何の反である。
正統の書物にこの字は見出せず，〔仏典の〕漢訳者が意味から作成した〔字である〕。
サンスクリット語では魔羅（*māra* の漢字音写）と言い，ここ（中国）では㈠障害・妨害物と訳す。
なぜなら修行を行う為の障害となるからである。
また，〔サンスクリット語「魔羅」は〕㈡殺す者とも訳す。なぜなら〔魔羅は〕常に逸脱したことを行い，〔他者の〕智慧や生命を破壊するからである。
あるいはまた，〔サンスクリット語「魔羅」は〕㈢悪い者とも訳す。なぜなら〔魔羅は〕欲望が多いからである。

天魔。莫何反。書無此字，訳人義作。梵言魔羅，此翻名障，能為修道作障礙故。亦言煞者，常行放逸，断慧命故。或云悪者，多愛欲故。（徐時儀二〇一二・四三一下）

ここでは魔は魔羅という漢字音写語の省略であり，もとはサンスクリット語（梵語）の「マーラ *māra*」を音写した語とする。

まず発音の仕方を「莫何反」と表す。このような「AB反」や「AB切」という仕方で発音を示す方法を「反切」という。反か切のどちらか一方を用いる（反も切も同じ）。Aの子音とBの母音を組み合わせた音を示す。この音表記は漢字文化特有である。

「魔」＝「莫何反」と言う場合の「莫」と「何」は，当然のことながら，著者の玄応が生きていた七世紀中頃の発音で「莫」も「何」も発音する。今はそのニュアンスを知るために，あくまで便宜的に現

代日本語の発音で表記するなら，「莫 **baku**」「何 **ka**」であるから，「莫何反」は **b**＋**a** つまり **ba**「バ」を示す。実はこのような場合，しばしば原音により近いのは日本語の漢音でなく，日本語の呉音である。呉音で表記すれば「莫 **maku**」「何 **ka**」であるから，「莫何反」は **m**＋**a** つまり **ma**「マ」を示す。このように呉音によって理解しておきたい。

反切法は，前近代中国で最も一般的に普及した発音表記法である。例えば現代の英語の発音を示すには「発音記号」という英語以外の記号を用いる。現代日本語ならば，漢字の発音は平仮名か片仮名で示すことができる。しかし平仮名の発音を平仮名で説明する方法はない。これに対して，漢語の反切は読めない漢字を，既存のよく知られている漢字から説明する方法である。

玄応は更に，「魔羅」を漢語に訳せば三訳㈠㈡㈢あることを示す。現代の梵英辞典に示される意味㈠obstacle, hindrance　㈡ slaying, killing　㈢ Evil One に当たる。

次に，玄応の説明冒頭に戻り，「書無此字」を説明する。「書ニ此ノ字無シ」の意であるが，「書」とは何かを知る必要がある。通常，古典漢語文献で「書」は，名詞として『書経』（儒家の経典の一つ）や「書簡」（つまり手紙）や書物を示すか，動詞として「書き記す」を意味する。しかし玄応のいう「書」はこのいずれでもなく，「正統的な書」ないし「権威ある書」という意味で使われている――このことは玄応が「書無此字」という場合の実例を隈無く調べれば分かる。つまり「書」は「正統な書」としての「字書」「辞書」の類いや「儒家の経典」等を指すのである。言わんとする事柄は，要するに，「魔」という字は「ちゃんとした書物」には出てこない，仏書だけに出てくる，新しく作られた漢字である，ということである。

別の言い方をすると，漢字には古い時代から存在した漢字と，比較的後に新しく付け加わった漢字とがある。仏教経典を訳した最早期は後漢の桓帝（在位一四六～一六七）の時代に洛陽で行われた安世高（あんせいこう）の漢訳である。一方，漢字の字書として現存最古のものは後漢の許慎（きょしん）撰『説文解字』であり，許慎は西暦後一〇〇年にこの字書の編纂を開始し，結局，死後の一二一年に世に現れた書であるから，安世高訳より二十年以上前に存在した漢字を網羅的に扱い，意味を説明している。そこで『説文解字』を調べると，「魔」という文字は載録されていない。つまり，許慎の生きていた頃，「魔」という漢字は存在せず，その後，仏典が *māra* を漢字音写するときに雰囲気（ニュアンス）を伝える字として新たに作られたことは，上に述べた通りである。仏教伝来以前の中国には「魔」という観念も「魔」という文字も中国になかったのだ。マーラは仏教やブッダの敵であるにもかかわらず，マーラは仏典の漢訳と共に中国に伝わった。仏教が「魔」という敵さえ中国に連れて来たとは何と皮肉なことか。

しかし「魔」の話はこれで終わりではない。実は上に書いたことは序の口である。仏典で *māra* を音写する場合には，安世高の最初期から魔羅と音写したのか。答えは，そうではない。ある程度古い時代には「魔」を用いずに，別の既存の漢字を音写に充てた。ではそれはどの漢字だったか。それを記述する資料として，次の著名な一節の著者は，唐の湛然（たんねん）（荊渓湛然，七一一～七八二）である。湛然は，天台学祖の智顗（ちぎ）（五三八～五九七）『摩訶止観（まかしかん）』に対する注釈『止観輔行伝弘決（しかんぶぎょうでんぐけつ）』巻五之一に言う。

〔隋の天台学の祖である智顗は『摩訶止観』において〕「「魔」は「磨」の転訛である」等ということについて。古い漢訳の経典や論書は，「魔」という字に石へんを付けて〔「磨」として〕いた。梁

の武帝より以後に，魔〔羅〕は人を悩ませるから，その字は鬼（きにょう）を付すのが宜しいと考えるようになった。それ故，近年の漢字の語義（字訓）を解釈する者たちで鬼を付すことを解説する者たちは，〔「魔」という字は〕仏典から出てきたと言う。

> 「魔名磨訛」等者，古訳経論，「魔」字従石。自梁武来，謂魔能悩人，字宜従鬼。故使近代釈字訓家釈従鬼者，云釈典所出。（大正四六・二八四上）

湛然は，智顗が『摩訶止観』巻五上に「「魔」は「磨」の転訛である」（大正四六・五〇中～下）と説いたことを詳しく解説した。「マーラ」を始めは「磨羅」と音写したが，梁の武帝が「魔羅」に改めたという趣旨である。「磨羅」に音写語の誤りはないが，人に害悪を与える恐ろしさを感じさせないため，恐ろしげな視覚印象を与える同音の新字「魔」を武帝が作ったというわけである。

湛然以降，多くの者たちがこの説を採用し自らの書に取り入れた。その結果，南宋の法雲『翻訳名義集』巻二（大正五四・一〇八〇上）・志磐『仏祖統紀』巻三一（大正四九・三〇九下）を経て，仏典以外の書にも影響が弘まり，明末の張自烈『正字通』（散佚）も梁武帝作字説を採用した。そして『正字通』を引用する形で清代字書の最高権威『康熙字典』にも武帝作字説が載録された。そのため「魔」字を武帝の創作とする説は中国日本の専門書にも無批判に採用され，今に至る。

この説を受け入れるには一つ条件をクリアする必要がある。現存する木版大蔵経を見ると梁代以前の漢訳仏典でも「魔」が使われているのだ。この事実をどう説明するかである。かつて宇井伯壽氏は主張した――，梁以前の漢訳時には「魔」を用いなかったが，梁武帝以後に何者かが大蔵経に大幅な変更を

施し，「磨羅」や同義の「磨」をすべて「魔」に書き換えたと（宇井一九四九／六三）。しかし結論を述べると，宇井説は誤りである。わたくしが年代の確かな仏教写本（言うまでもなく偽作写本（フェイク）は除く）のうち武帝以前と確定できるものを調査した結果，「魔」が使われている写本を複数突き止めた。詳しくは船山（二〇一三・一八五〜一八七頁「「魔」のなぞ」）をご覧頂きたい。

仏教新漢字「魔」は梁の武帝より前に生まれた。だが，いつ誰が作ったかは，依然として定かでない。

## 2.3 「塔」（とう　*J.* tō, *Ch.* tǎ）

### 1 インドのサンスクリット語

「塔」という漢字は，サンスクリット語「ストゥーパ *stūpa*」またはパーリ語やそれ以外の中期インド語「トゥーパ *thūpa*」における“*tū*”または“*thū*”の音写である。中村元（編著）『仏教語源散策』の中で松本照敬氏は「塔」と「卒都婆（＝卒塔婆，日本の墓地にある木板）」について次のように説明する。

「卒都婆」は，サンスクリットの「ストゥーパ（*stūpa* パーリ語ではトゥーパ *thūpa*）」という音を，漢字で写した語である。「塔婆」は「卒塔婆」の略ともみられるし，ストゥーパの俗語形の音を写したとも考えられる。「塔婆」が更に省略されたのが「塔」である。

ストゥーパとは，インドにおいて，土まんじゅう型に土を盛り上げてつくられた塚のことである。

これがつくられるようになった起源は，必ずしも明らかではない。

仏教においては，ブッダや聖者の記念の印として，日常の持ち物や遺骨，あるいは髪や歯などを埋め，そこに土を盛りレンガでまわりをかためて，ストゥーパを建造したのである。（中村一九九八／二〇一八a・二八六頁）

見出し語「塔」について，漢和辞典のうち，小川ほか（一九九四）・小川ほか（二〇一七）・藤堂・加納（二〇〇五）・藤堂・松本ほか（二〇一八）は原語を正しく *stūpa* と表記するが，戸川（二〇一八）が「梵語の俗語では *thuva* といい」云云と記すのは誤りか。すなわち綴りを *thūpa* に改めるべきか。加納（二〇一四）の説明が詳しいので以下に引用紹介する。

晋の頃，梵語の *stūpa*（卒塔婆）の音写字として創作された。仏教関係の音写字は音意両訳のテクニックを凝らすものが多い。僧・魔もその例。（加納二〇一四・九八四頁）

## 2 中国の伝統漢語文化

後漢の『説文解字』に「塔」はなく，後の新附に「塔ハ西域ノ浮屠ナリ」という。西域はインドを含む西方地域を指す。「浮屠」は「仏図」「仏陀」「部多」「母駄」「没陀」と同じ音写語であり，ブッダ *buddha* を表す。塔との関連ではブッダ自身でなく，その遺骨を納める仏塔を指す。同じく「仏図」も二義あり，ブッダ自身を表す場合と，仏塔すなわちストゥーパを表す場合とがある。

『辞源』（二〇一五・八六〇頁）の簡要な解説は次の通り——，「塔は仏教建築形式を示し，サンスクリット語の「窣堵坡」であり，「浮屠」や「浮図」とも称する。晋宋時代に訳経した時に「塔」字を作成した。晋の葛洪『字苑』・梁の顧野王『玉篇』等の書に見える。最初は仏陀の骨（仏舎利）を供養するために用い，その後，仏像供養に用い，仏教経典や出家僧の遺骨を収蔵した」云云。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

「塔」を解説する仏書の数々を，まず唐の道世『法苑珠林』巻三七を糸口として取り上げたい。

サンスクリット語と漢字は数種類あり，長い間に行われた漢訳は，多くの名称を作り出した。

(一)「塔」と言うのは，また「トゥーパ *thūpa*（塔婆）」とも言い，ここ（中国）で「方墳（方形の墳墓）」と訳す。[1]

(二)「チャーイティヤ *caitya*（支提）[2]」と言うこともあり，「悪を滅し善い所に生まれ変わる」と訳す。

(三)「ストゥーパ *stūpa*（藪斗波）[3]」とも言い，ここ（中国）で「守護し讃歎す〔べきもの〕」と訳す。

(四)誰か人が讃美して感歎し，守護して感歎する〔その対象〕のことを，西方のサンスクリット語の正音では「ストゥーパ *stūpa*（窣堵波）」と名付け，ここ（中国）では「廟」と訳す。「廟」は貌である。[4]霊廟に他ならない。

梵漢不同，翻訳前後，致有多名，文有訛正。所云「塔」者，或云「塔婆」，此云「方墳」[1]。或云

「支提(2)」，翻為「滅悪生善処」。或云「斗藪波(3)」，此云「護讃」。若人讃歎擁護歎者，西梵正音名為「窣堵波」，此土云「廟」。廟者貌也(4)，即是霊廟也。(大正五三・五八〇上) ⇒［唐］道世『諸経要集』巻三（大正五四・二一中）

(1) ストゥーパの訳語を「方墳」とすることについては直後の説明を見よ。
(2) 原文の漢字音写「支提」がそのまま直接に示すサンスクリット語形は「チティ citi」である。しかし citi ではstūpa の同義語や類義語とならない。「支提」は六朝時代から仏典漢字音写語に用いられた「音素還元主義」(船山二〇二〇b・四一三～四〇九頁）に基づく音写法であり，「支提」は強音化した派生語「チャーイティヤ caitya」の漢字音写である。事実「チャーイティヤ」は「ストゥーパ」の類義語として諸文献に現れる。
(3) 原文「斗藪波」は誤写。正しくは「藪斗波」であると見なし，現代語訳する。
(4) 『釈名』釈宮室篇「廟，貌也，先祖形貌所在也」（廟ハ貌ナリ，先祖ノ形貌ノ所在ナリ）。

ここで慧琳は「ストゥーパ」またはその転訛形として㈠「トゥーパ thūpa（塔婆）」，㈡「ストゥーパ stūpa（藪斗波）」，㈢「ストゥーパ stūpa（窣堵波）」の三表記を示し解説する。そして「ストゥーパ」とは全く別のサンスクリット語「チャーイティヤ caitya（支提）」を「ストゥーパ」の類義語として示し，都合四種の漢字音写語を列挙する。

このうち，ストゥーパの漢訳を「方墳」とすることに留意しておきたい。この最初期の用例は，わたくしの管見による限り，『翻梵語抄』の旧訳云「外国謂為「塔」，此謂為「方墳」」である。この書は詳細不明ながら梁初の仏典訳語解説書『翻梵語』に引用されるから，その成立は梁初またはそれより以前

である（船山二〇二〇b・四八一～四八二頁「佚文35a，35b」参照）。その後，吉蔵『金剛般若疏』に「「塔婆」外国語，亦云「支提」，此云「方墳」」（大正三三・一一二下），すなわち「塔婆ハ外国語ナリ，亦タ支提ト云イ，此ニ方墳ト云ウ」とある。また，同時代の智顗『妙法蓮華経文句』巻八下にも「梵言「塔婆」，或「偸婆」，此翻「方墳」，亦言「霊廟」」云云（大正三四・一一二下）とある。

ストゥーパを「方墳」と訳す理由は何か。インド文化圏の各処に残るストゥーパは，二種に大別できることが知られている。ストゥーパ本体は各処皆同じく円形（饅頭型）であるが，その下にある基壇（土台）の形が二種に大別されるのである。一つは方形基壇のストゥーパ（正方形か長方形の台上に円形のストゥーパを載せる形）であり，もう一つは円形基壇のストゥーパ（円形の台上に円形のストゥーパを載せる形）である。ガンダーラ（現在のパキスタン共和国ペシャーワル盆地・マルダン地区の一帯）は方形基壇のストゥーパである。一方，タキシラ（パキスタンのパンジャーブ州）のダルマラージカーと呼ばれるストゥーパや，サーンチー（インド共和国マディヤ・プラデーシュ州）のストゥーパやサールナート（ウッタル・プラデーシュ州）のダーメク・ストゥーパは円形基壇のストゥーパである。右の道世『法苑珠林』で「方墳」と解説するのは，中国との一致もあろうが，ガンダーラ式の方形基壇ストゥーパと一致する。

次に道世の挙げる「チャーイティヤ *caitya*」とは何か。これについては，道世『法苑珠林』より以前の文献に既に「支提」とは何かを解説する文献があるので，まずそれを押さえておきたい。一つは智顗『妙法蓮華経文句』巻八下に「梵言「塔婆」，……。又言「支提」，無骨身者也」（大正三四・一一二下）という。訓読すれば「梵ニ「塔婆」ト言ウ。……。又タ支提ト言ウハ，骨身無キ者ナリ」である。隋代に既に「チャーイティヤ」とは納骨しない墳墓であると知られていたようだ。

智顗と相前後する隋代同期の注釈者に三論学の吉蔵がいる。吉蔵は『法華義疏』巻一一において，「依『僧祇律』，有舎利名「塔婆」，無舎利名「支提」」（大正三四・六二一上）と言う。訓読すればすなわち「『〔摩訶〕僧祇律』ニ依レバ，舎利ヲ有ツモノヲ「塔婆」ト名ヅケ，舎利ノ無キモノヲ「支提」ト名ヅク」と簡潔明瞭に解説する。

更にまた，慧琳『一切経音義』巻二七の次の説明も参考となる。

塔〈サンスクリット語で「ストゥーパ *stūpa*（窣堵波）」と言い，ここ（中国）で「高く聳えるもの（高顕）」と訳す。「チャーイティヤ *caitya*（制多）(1)」はここ（中国）で「霊廟」と訳す。『律（出家教団の生活規則）』に言う，「ストゥーパのうち遺骨を納めていないものを「チャーイティヤ *caitya*（支提）」と言う(2)」。今の「塔」は，「窣堵 *stū-*」が転化して「塔」となっている。古い正統の書に「塔」という字はない(3)。（晋の）葛洪『字苑』と『切韻』（隋の陸法言撰の韻書）に「「塔」とはブッダの高楼である」とある。ブッダの塔とは廟である〉。

塔〈梵云「窣堵波」，此云「高顕」。「制多」(1)，此云霊廟。『律』云，「塔婆無舎利，云支提(2)」。今「塔」，即「窣堵」訛云「塔」。古書無塔字(3)。葛洪『字苑』及『切韻』，「「塔」即仏堂」。仏塔，廟也〉。（大正五四・四八三中）〔比較参照〕玄応『一切経音義』巻六（徐時儀二〇一二・一二九頁上）

（1）「制多」が *caitya* の漢字音写であることは玄奘訳『阿毘達磨倶舎論』に確認される。

（2）仏陀跋陀羅・法顕共訳『摩訶僧祇律』巻三三「有舎利者名塔。無舎利者名枝提」（大正二二・四九八中）。

（3）「古書無塔字」。類例として「塔，書無此字」という言い方もある。共に仏教以外の正統的文献（字書や儒学書の類い）にはその字が現れないことを言う。仏教特有の新漢字に対してこの表現を多く用いる（船山二〇一三・一八四頁）。

慧琳に特徴的な指摘は，㈠「チャーイティヤ」を「制多」と音写すること，㈡「ストゥーパ」は遺骨を納め，「チャーイティヤ」は納めないと『律』（『摩訶僧祇律』）に説かれていること，㈢「塔」の解説は葛洪『字苑』と陸法言『切韻』にあること等である。㈠は吉蔵や智顗より後の玄奘訳に見られる漢字音写である。㈡は吉蔵『法華義疏』巻一一に既に指摘がある（直前段落を見よ）。㈢の葛洪への言及は『辞源』（二〇一五・八六〇頁）にも活かされている。ただし葛洪への言及は慧琳が最初ではない。既に初唐の玄応『一切経音』巻六に「按「塔」字諸書所無，唯葛洪『字苑』云，「塔」，仏堂也。音他合反」」とある（徐時儀二〇一二・一二九頁上）。訓読すれば，「按ズルニ「塔」字ハ諸ノ書ニ無キ所ナリ，唯ダ葛洪ノ『字苑』ニ「「塔」ハ仏堂ナリ。音ハ他合ノ反」ト云ウノミ」である。

## 付録　「塔」の誤釈

繰り返し述べてきたように，「塔」はインドの原語を漢字音写するために仏典で新たに作り出した漢字である。ところが，これを音写語でなく，意味を示す語であると誤解した者がいた。それについて，

梁代初期の未詳撰者『翻梵語』巻三は次のように言う。

塔について，古くは「外国〔の言葉〕で「塔」と言い，ここ（中国）で「方墳」（方形の墳墓）と訳す」と言う。律師（律学専門僧）は，「墳墓のことである」と言う。言語学者は言う，「「塔」はここ（中国）の語である。外国音の「肆偸波」（*stūpa*）を「塔」と言う」。（船山二〇二〇b・四八一頁）

塔，旧訳曰云「外国謂為「塔」，此謂為「方墳」」。持律者云「墳」。声論者云，「「塔」是此間語。外国音「肆偸波」為「塔」」。（大正五四・一〇〇五下。船山二〇二〇b・四八一頁）。

これは梁初に編纂された『出要律儀』の一節である。上説した通り，ここに既に「方墳」という訳語が現れている。原文の「持律者」は律師（律学を専門とする学僧）であり，声論者は言語学者である。共にインド僧でなく，中国土着の僧である（船山二〇二〇b・四二七〜四二六頁）。右の一節で声論者が「塔」は中国語であり，漢字音写語ではなく，そして「肆偸波」と漢字音写した語を訳して「塔」と言う旨の解説をしているのは驚きである。言語学専門家でさえ，「塔」を音写用仏教新漢字と正しく認識せず，「ストゥーパ」の意味を訳した通常の漢字であると誤解したのであった。

漢字音写を訳語と誤解する事例は，本書第7章 7.4，7.5，7.6 で更に三つ取り上げる予定である。

## 2.4 「梵」（ぼん *J.* bon, *Ch.* fàn）

### 1 インドのサンスクリット語

漢字「梵」は，サンスクリット語「ブラフマン *brahman*」及び「ブラーフマナ *brāhmaṇa*」の音写である。このほか玄奘訳中に「薄伽梵」を「バガヴァーン *bhagavān*」の音写語とする例があり，その場合「梵」は「ヴァン／ヴァーン *van* / *vān*」を音写する字となろうが，これはごく僅かの例外に過ぎない。

見出し語「梵」について，漢和辞典のうち，小川ほか（一九九四）は「もと，木の上の風がふきわたる様を表わす。のちに，梵語 *brāhmana* の音訳字にあてる」とする。これには問題がある。まず *na* を *ṇa* に改めるべきである。私見によれば，漢訳で用いる以前から中国に存在した字として説明することにも疑問が残る。一方，小川ほか（一九九四）の解説を承けた小川ほか（二〇一七）は，「林の上を風がふきわたる意を表す。のちに，梵語 *brāhmana*（ママ）の音訳字に当てる」と解説し，仏教の新漢字でないと見る。しかし残念ながら，わたくしには本説の当否を自ら確かめられない（漢語大字典編輯委員会『漢語大字典』（一九八六）一二一〇頁左「梵」も併せて参照）。

『決定義経注』は次のように解説する。

「いはく，梵衆」とは。そのうち，広大な（*bṛhat*）善根によって生じたので梵（*brahman*）である。

それは何か。「大梵」と呼ばれるものである。（本庄一九八九・八一頁）

***tadyathā brahmakāyikā*** *iti. tatra bṛhatkuśalamūlaniryātatvāt* ***brahmā****. kaś cāsau yo mahābrahmety ucyate.*

（サンタ二一九七一・一四一頁六〜七行）

同じ『決定義経注』の次の説明も関係する。

「梵行」とは涅槃を得させる無漏の道である。涅槃は梵と呼ばれる。最も重要なものであるから。（本庄一九八九・四五頁，傍点は船山）

***brahmacaryaṃ*** *nirvāṇaprāpako 'nāsravo mārgaḥ.* ***nirvāṇaṃ brahmocyate****, paramapradhānatvāt.* （サンタ二一九七一・八一頁四〜五行）

## ２ 中国の伝統漢語文化　３ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

『説文解字』と『釈名』に「梵」という見出し語はない。後に付加された『説文解字』新附に「梵，出自西域釈書，未詳意義」とある。このことは漢字「梵」は許慎の時代には存在せず，それより後の時代に創作されたことを表している。

古い時代の簡潔な説明として晋の葛洪『字苑』に「梵は潔なり」とある。それを引く早期の仏教書は唐の玄応（げんのう）『一切経音義』巻一四の次の一節である。

「梵行」。〔「梵」の音は〕凡泛の反。サンスクリット語で「ブラフマ *brahma*」と言い，ここ（中国）で「清浄」や「清潔」と訳す。正しくは「寂静（静寂なもの・こと）」を言う。葛洪の『字苑』に言う，「「梵」は潔である」。……

梵行。凡泛反。梵言「梵摩」，此云「清浄」，或曰「清潔」，正言「寂静」。葛洪『字苑』云，「「梵」，潔也」。……（徐時儀二〇一二・二九四頁上）

武則天期に活動した玄嶷（げんぎょく）『甄正論』（けんしょう）巻上は葛洪に触れないが，「梵」を仏教新漢字であると言う。

思うに「曇」と「梵」の二字はもともとこの地（中国）になかった。『玉篇』『説文解字』『字林』『字統』のいずれにもこの字はない。「曇」と「梵」の二字は，元来，仏教経典から発したのである。(1)

竊尋「曇」、「梵」二字，此土先無。『玉篇』、『説文』、『字林』、『字統』竟無此字。「曇」、「梵」二字，本出仏経。（大正五二・五六二上）

（1）「梵」を仏典漢訳の過程で仏教徒が作った新漢字と見なすことは適切であろう。しかし「曇」はそうでない。許慎『説文解字』に「曇ハ雲布ナリ」とあるから，許慎の卒した一二四年頃には既存の字であった。最初の漢訳者である後漢の安世高が漢訳したのは桓帝（在位一四六～一六七）の頃である。関連論述として船山（二〇一三・一八四頁）も見よ。

更に唐の慧琳（七三七～八二〇）は『一切経音義』において玄応説を継承し，更に詳説する。

巻五九「凡泛ノ反。梵ニ「梵摩」ト言イ，此ニ「清浄」ト云イ，或イハ「清潔」ト曰ウ。正ニ「寂静」ト言ウ。葛洪『字苑』ニ「梵ハ潔ナリ」ト云エバ，其ノ義ヲ取ル」（大正五四・六九八下）巻二三「梵ニ「梵摩」ト謂ウ。具サニハ云「跋濫摩（*brahma*）」ト云イ，此ニ「清浄」ト云ウナリ。又タ葛洪『字苑』ニ「梵ハ浄ナリ」ト曰ウナリ」（四五一下）巻二七「「梵摩」ハ此ニ「寂静」ト云イ，或イハ「清浄」、「潔」ト云ウ。皆ナ葛洪『字苑』ニ「梵」ヲ訓ジテ潔ト為スヨリ得ルナリ」（四八二下）

巻二三のみ「梵」を「浄」に言い換えるが，他は「潔」に言い換える。北宋の智円『請観音経疏闡義鈔』巻三（三九・九九四下）と南宋の法雲『翻訳名義集』巻四（大正五四・一一二二上）も「梵ハ潔ナリ」との葛洪説を引くから，唐以後は葛洪説が踏襲されたことが分かる。

## 付録「梵書」（ぼんしょ　*J.* bonsho, *Ch.* fànshū）

インドの言葉や文字は中国語や漢字と大きく異なる。今ここで取り上げたいのは文字である。仏典はしばしば釈迦牟尼が幼少期に修得した文字として六十四書を挙げ，その中でも特に梵書すなわちブラーフミー文字と佉留書（きゃる）（佉楼書とも）すなわちカローシュティー文字が広く用いられた。更にそのほか，

漢語の仏書はインドの文字を「天書」と称するとも記している。例えば梁の慧皎『高僧伝』巻一の安清（安世高）伝には「天竺国では文字を天書，言葉を天語と称」するとあり，天書のみならず天語という言語まで現れる。天書と天語のことは梁の僧祐『出三蔵記集』巻七に収める未詳作者「法句経序」（初期仏典『ダンマパダ』への序文）等にも見える。天書は天界の神から与えられた文字を表し，天語は天界の神から与えられた言語という意味である（吉川・船山二〇〇九a・四四頁本文ならびに注1を参照）。

梁の僧祐『出三蔵記集』巻一は「胡漢訳経音義同異記」という書を収める。撰者は僧祐自身である。そこには太古の三神とそれぞれが作った文字の伝説が簡潔に記録されている。本書の主題と関わりの深い内容なので，以下に関連箇所を和訳と原文で紹介する。

そもそも奥深い心の理法には音声がないから，言葉によってその意を写し取るのであり，言葉は痕跡がないから，文字をたよりとしてその音を描き出すのである。それゆえ，文字は言葉をつかまえる「蹄（てい）」であり，そして言葉は理法をとらえる「筌（せん）」であって（「蹄」も「筌」も『荘子』外物篇に基づく。手段の意），音声と意義がぴたりと一致すれば偏向や遺失はあるべくもない。かくして文字はそれによってこの世の全体をあまねく貫くべきものとなる。具体的な現象は筆と墨とに繋ぎとめられるけれども，理法は心（言葉の表す概念）にぴたりと合致する。

そのかみ，書体を創造した主が全部で三人いた。年長者は梵（ぼん）（ブラフマー神 Brahmā 梵天（ぼんてん））といい，その書（ブラーフミー *Brāhmī*）は左から右へとすすむ。二人目は佉楼（きゃる）（カローシュタ Kharoṣṭa）といい，その書（カローシュティー *Kharoṣṭī* / *Kharoṣṭhī*）は右から左へとすすむ。年少者は蒼頡（そうけつ），その書（漢字）

は上から下へとすすむ。梵天と佉楼とはインドに住まい，黄帝の官吏の蒼頡は中華にいた。梵天と佉楼はその書法を清浄な天界で獲得し，蒼頡はその文様（字形）を鳥の足跡に基づいて得た。それぞれ文字の姿形はじつに異なるが，伝える理法は全く同じなのだ。

昔の賢者たちの説を繙いて調べると，書体には〔全部で〕六十四種類があった。[1]〔そのうち〕鹿輪書（ムリガチャクラ・リピ *Mrgacakra-lipi*）や転眼書（未詳）は「筆制」（不明）によって区別され，龍鬼書〔等の〕天龍八部衆の書体は字体による違いがあった。ただ梵書と佉楼書のみが世間で勝れた文字だった。それ故，天竺（インド）の国々ではそれ（梵書と佉楼書）を天書と呼ぶ。西方諸地域で経典を書写するとき，いずれも梵文（サンスクリット語）に端を発するけれども，しかし西域の三十六国[2]は往々にして〔文字が〕異なるのである。

夫神理無声，因言辞以写意。言辞無跡，縁文字以図音。故字為言蹄，言為理筌。音義合符，不可偏失。是以文字応用弥綸宇宙。雖跡繫翰墨，而理契乎神。昔造書之主，凡有三人。長名曰梵，其書右行。次曰佉楼，其書左行。少者蒼頡，其書下行。梵及佉楼居于天竺，黄史蒼頡在於中夏。梵、佉取法於浄天。蒼頡因華於鳥跡。文画誠異，伝理則同矣。仰尋先覚所説，有六十四書。[1]鹿輪、転眼，筆制区分。龍鬼八部，字体殊式。唯梵及佉楼為世勝文。故天竺諸国謂之天書。西方写経雖同祖梵文，然三十六国[2]往往有異。……（大正五五・四中）

（1）〔西晋〕竺法護訳『普曜経』巻三（大正三・四九八上～中）。参考〔唐〕地婆訶羅訳『方広大荘厳経』巻四（大正三・五五九中～下）。

（2）西方諸国の数を三十六とするのはしばしば現れる定型表現である。『漢書』西域伝上に「西域は孝武

（武帝）の時を以て始めて通ず。本と三十六国あり，其の後稍く分かれて五十余に至る」とある。これを承けて［梁］慧皎『高僧伝』巻一の竺曇摩羅刹（竺法護）伝にも「外国の異言は三十六種あり，書も亦た之の如し」（大正五〇・三二六下）と言う。

以上の一節については，船山（二〇一三・二〇三〜二〇五頁）に「蒼頡伝説」という小見出しで説明したので一読を請う。本書の主題に直接関わる事柄として，現代語訳「梵天と佉楼はその書法を清浄な天界で獲得し」（原文「梵、佉取法於浄天」）という部分に特に着目して欲しい。インドの文字を「天書」と呼ぶ理由は，「天竺の書」であるからではないのだ。僧祐の説明から，インドの二大文字を創設したブラフマー神とカローシュタ仙は共に天界の文字に習って文字を捜索した。「天書」は天竺の書の意でなく，天界の字を象った書を意味する。

更に，僧祐が掲げる文字創成者三人のうち，二人はインドにいて，中国にいたのは蒼頡という伝説上の人物であるのも興味深い。通常中国人は，無意識のうちにも中華中心主義がはたらいて，中国文化を世界で第一とする傾向がある。しかし仏教僧の僧祐は，中国至上主義を離れ，インドの文字を優先させている。そのことを，年長の二人はインドの文字を作り，一番新しい時代に蒼頡が漢字を作ったと，しかもインドの文字は天界の文字を象ったのに対して，中国の漢字は鳥の足跡からヒントを得たと書いている。ここには中国中心主義は見られない。

三種の文字とその書き方（読む方向）も対比的である。最も古い梵書は，左から右に進む。これは現在世界で最も標準的なヨコ書きと同じ書式である。第二に，梵書よりも古い佉楼書は逆に右から左に進

む。これは現代のアラビア語と同じ書式である。そして三種の書のうちで最も新しい漢字は上から下に進む。これは要するに漢字の縦書きである。

## 2.5 「刹」（せつ　*J.* setsu, *Ch.* chà）

### ① インドのサンスクリット語

中村元（編著）『続 仏教語源散索』において田上太秀氏は「刹」をこう説明する。

漢訳の仏典では，刹の語は多くの場合，原語からの音写語である。例えば，刹土（せつど）（*ksetra* 国土の意），刹帝利（せっていり），あるいは刹利（*ksatriya* 四つのカースト中の武士階級），刹那（*ksana* 瞬間の意）等の刹はそれ自身いみがなく，音写したものである。

名刹・寺刹・梵刹等の刹はサンスクリット語ヤシュティ（*yasti*），あるいはパーリ語ラッティ（*latthi*）の音写語といわれる。杖とか棒とかいう意味である。また旗竿（はたざお）という意味でもある。ここに用いられる意味は後者に当たる。（中村一九九八／二〇一八b・八二頁）

### ② 中国の伝統漢語文化

『説文解字』に「刹」字はなく，後に付加された『説文解字』新附に「刹，柱也」とあるのみである。

このことは許慎の時代に「刹」という漢字はまだ存在しなかったことを示す。唐の慧琳『一切経音義』巻二〇も「刹」という字を取り上げ，「案刹，書無此字」（大正五四・四三二上）すなわち「「刹」を調べてみると，正統の典籍にこの字は現れない」と解説するから，「刹」という字は仏典の漢訳を通じて新たに作られた漢字であることが分かる。

現代の主な漢和辞典を繙くと，年代順に，小川ほか（一九九四）は「梵語 *kṣetra* の音訳」とする。その改訂増補版である小川ほか（二〇一七）は「梵語 *kṣetra* の音訳「刹多羅」の略」とする。戸川（二〇一八）は「梵語 *kṣetra* の語頭が *ch* のように変化した俗語形からの音訳「刹多羅」の略」とする。恐らくこれに基づいて小川ほか（二〇一七）に補足が施されたと想像するが，「*ch* のように変化した俗語形」が何を指し，誰の説なのかわたくしには定かでない。藤堂・加納（二〇〇五）は「梵語 *kṣetra* の音写。「古刹（古い寺）」」という説明と，「梵語 *citi* の音訳。「列刹（たち並ぶ塔）」」という説明を共に記す。この二つの説明を挙げる点では藤堂・松本ほか（二〇一八）も全く同じく，説明文も全く同じである。しかしこれには従えない。もしこの説を承諾するならば，「刹」字は *kṣetra* の音写であり，かつ *citi* の音写であると帰結される。しかし音写漢字が全く別の音を写すとするのは自己矛盾に他ならず，わたくしには考えられない。また *citi* を持ち出すのは問題である。そもそも「列刹」と「チティ *citi*」を繋ぐ漢訳文献を大正新脩大蔵経中に見つけることができない（ＳＡＴ電子語彙検索による）。それが強音変化（*vṛtti*）したチャーイティヤ *caitya* に言及するなら理解できるが，それとて「刹」という音写文字とは無関係である。

以上の漢和辞典における説明は，残念ながらすべて不適切である。その理由は二つ。第一に「刹」一

字で二音節原語を音写することは不可能である。第二に「刹」字は「刹那 *kṣaṇa*」（クシャナすなわち瞬間・一瞬）や「刹利／刹利種 *kṣatriya*」（クシャトリヤすなわち王族軍人を指す第二カースト）にも用いる。この二点を考慮するならば「刹」は *kṣa* 及び *kṣe* を表す漢字音写（Chinese phonetic transcription）と解すべきである。そうなればこそ「刹那」にも「刹利」にも使用可能なのである。同じ理由により，戸川（二〇一八）における「*ch* のように変化した俗語形からの音訳」という説明も信じるに値しない。参考までに，詳しい解説として，加納（二〇一四）を引用紹介する。

「殺（サツ）」の略体（音・イメージ記号）＋刀（限定符合）を合わせた字。「殺」は「ばらばらにする」というイメージがある（⇒殺）。「刹」は刀でそぎ取って小さくばらばらにする様子を暗示させる。この意匠によって，きわめて短い時間の単位である *kṣaṇa*（刹那）の刹を表記する。刹那のほかに，*kṣetra*（刹多羅，国土の意），*kṣatriya*（刹帝利，四姓の一つ，クシャトリア），*rākṣasa*（羅刹，悪鬼の名）などの *-kṣe-* や *-kṣa-* を音写する。法華経など晋代の文献に出る。

［**展開**］　刹那の音写として，きわめて短い時間が最初の意味ⓐ。その後，*lakṣata* の音写として，仏塔の上に載せる装飾物（相輪）の意味ⓑに用いられ，仏塔の意味ⓒ，寺の意味ⓓを派生した。（加納二〇一四・四八六頁）

加納氏は「刹」を *kṣa* または *kṣe* を写す漢字とし，その元は「刹那」の漢字音写であるとする。これは氏の持論であろう。ただⓑ～ⓓの派生順はどのようにして決まるか，わたくしは知識不足で決め難い。

なおⓑ中の *lakṣata* は何かの誤りと思われる。わたくしには語形と意味が理解できない。あるいは仏塔を示す竿（前に置くとも仏塔の上に伸びる心柱ともされる）を示すラシュティ（剌瑟胝，サンスクリット語「ヤシュティ」*yaṣṭi*，仏典混淆サンスクリット語「ラシュティ」*laṣṭi*，パーリ語「ラッティ」*laṭṭhi*）のことを *lakṣata* と誤記しているのかも知れないが，決め難い。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

では中国仏教書は「刹」や「刹」を含む仏教語をどのように説明するであろうか。唐の玄応『一切経音義』巻一は「刹」を次のように説く。

> 〔「刹」は〕「擦」と表記しても同じである。音は察である。サンスクリット語で「クシェートラ *kṣetra*（差多羅）」と言い，ここ（中国）で「土田」と訳す。経典中に「国土」と言うこともあれば「土地」と言うこともあるが同じ意味である。「刹土」という表記もあり，それは〔「刹」と「土」の〕両音を保存している。クシャトリヤ *kṣatriya*（刹帝利，政治家・軍人の階級）を「田地の保持者」と名付けるのはこれに当たる。「刹」を調べると，正統の書にこの字は現れず，「剎」の略字に他ならない。「剎」の音は初一の反である。「浮図（仏塔を示す幢竿）」を「刹」と名付けるのは不適切に変化している。〔正確には〕ラシュティ（剌瑟胝，サンスクリット語 *yaṣṭi*，パーリ語 *laṭṭhi*）[1] と言うべきである。「剌」の音は力割の反（ラッ *lat*）である。ここ（中国）で「竿」と訳し，人々は柱で代用するので，「刹柱」と名付け，そこにブッダの骨を安置する。その意味は「土田」と同じであるから，

それ故に「刹」と名付ける。かの西国（インド）ではストゥーパの旗竿（はたざお）〔のあるところ〕にシャリー〔ラ〕śarī[ra]（舎利，ブッダの遺骨）を安置するからである。[2]

又作擦，同。音察。梵言差多羅，此訳云土田。『経』中或言国，或云土者，同其義也。或作刹土者，存二音也。即刹帝利名守田主者亦是也。案「刹」，書無此字，即「剎」字略也。「剎」音初一反。「浮図」名「刹」者訛也。応言「剌瑟胝」[1]。「剌」音力割反。此訳云「竿」，人以柱代之，名為「刹柱」，以安仏骨，義同「土田」，故名「刹」也。以彼西国塔竿安舎利故也。[2]（徐時儀二〇一二・七頁）。

（1）漢字音写「剌瑟胝」の原音はラシュティ lasti である。この語形は通常の辞書に現れない。私見によれば，パーリ語「ラッティ latthi」に影響され，サンスクリット語「ヤシュティ yasti」が仏教混淆サンスクリット語に転化した「ラシュティ lasti」を音写しているのではないか。

（2）玄応とほぼ同じ説明が慧琳『一切経音義』巻二〇（大正五四・四三一上）にもある。

## 2.6「唄」（ばい　*J.* bai, *Ch.* bài）

1 インドのサンスクリット語　2 中国の伝統漢語文化

「唄」は『説文解字』にも『釈名』にも現れない。すなわち後漢末以後に出来た新漢字である。

現代の主な漢和辞典を年代順に並べ「唄」の説明を見ると，まず，小川ほか（一九九四）は「梵語 *pathaka* の音訳唄匿（ばいとく）の略」と言う。この説はいただけない。サンスクリット語に *pathaka* はないから。

近年の改訂版である小川ほか（二〇一七）にも「梵語 *pathaka* の音訳「唄匿（ばいとく）」の略」とあり，改正されていない。戸川（二〇一八）は「梵語の音訳語「唄匿（バイトク）」の略」と言うが，サンスクリット原語を明記しない。これに対して藤堂・松本ほか（二〇一八・三一四頁）は「梵語 *pāṭhaka*（唄匿）を音写するために作られた字。六朝時代の文献に登場」と言う。これは意味の分かる解説である。だが他方，同（九四三～九四四頁）は「梵唄」を「梵語 *brahmāpāṭhaka* の訳語」と記す。この複合語前半「ブラフマー *brahmā-*」は中性名詞の *brahman* でなく男性名詞の *brahman* から派生した複合語と言いたいのだろうと想像するが，名詞複合語の形成規則を逸脱しているので，この語形は文法的に存在しない誤形である。

更に注目すべきは藤堂・加納（二〇〇五），すなわち「梵語 *bhāṣā* の音訳語「唄匿（ばいのく）」の略。三国時代に作られた字」と解説する。これらの辞書はいずれも「唄」を「唄匿（ばいのく）の略」とする点で共通するが，この辞典は，*bhāṣā*（述べること・口で唱えること）という別のサンスクリット語を原語に挙げ，更に「唄」は三国時代に作られた新字と述べる。

このほか，「唄」は *bhāṣaṇā*（述べること）の，「唄匿」は「バーナカ *bhāṇaka*（経典読み上げ人）」の漢字音写なりとの説もある（福井一九七三，辛嶋一九九八）。福井文雅氏によれば「バーナカ」は動詞 √*bhaṇ*（話す・語る）からの派生語で，聖典諳誦者を指すという。わたくしはその当否を判ずる力を持ち合わせていない。福井説では「バーナカ」は「梵唄」とも訳され，経典を「いくらか唱いあげる調子で行なったものではなかろうか」と推測する。しかし福井説を読む限り，論文中のどこにも明言されていないけれども，「バーナカ」は経典の特定部分のみに関与したのでなく，経典全体の諳誦を担ったかの印象を，福井説は読者に与える。しかしバーナカの漢字音写「唄匿」「梵唄」のうち，「梵唄」について，梁の慧

皎『高僧伝』経師篇が挙げる具体的な梵唄名数種は異なる実態を告げる。慧皎によれば，読み上げる文言（歌詞）を特定できるものに四種あり，いずれも例外なく，一句の字数が定まった韻文の漢訳である（船山二〇一五・九六～九九頁）。更に慧皎は，『高僧伝』経師篇の慧皎が自ら著した「論」において，梵唄は楽器の伴奏つきで経典を読み讃歎する朗詠法であるとも言う（吉川・船山二〇一〇b・三四八頁）。つまり梵唄者は経典全部でなく，㈠一定字数の偈頌のみを取り上げ，㈡それを楽器の伴奏に乗せて同じメロディーで替え歌のように経文偈頌を朗詠するという，二つの限定付きの経典朗詠者である。単なる経典諳誦者ではないのだ。果たして中国に残るこのような最初期の経典朗詠をインドで「バーナカ」が行っていたと考えるべきかどうか，この点については，今後継続して調査しなければなるまい。

中国における伝承の展開に話題を戻す。仏教漢語「梵」が創作された時期を藤堂・加納（二〇〇五）が三国時代としたことは既に述べた。両氏はその理由を示していないが，恐らくはその頃から「唄」を用いる「梵唄」なる仏教語が現れることに起因する。

繰り返すが，「梵唄」とは「偈」「頌」「偈頌」等と呼ばれる仏教経典の韻文を，豊かな抑揚で歌讃として歌う仏教歌謡であり，楽器で伴奏された。そしてそれを最初に行ったのは三国時代の魏の詩人，曹植（一九二～二三二）と伝えられる。それを告げる文献は劉敬叔『異苑』（五世紀前半）と劉義慶（四〇三～四四四）『宣験記』である（船山二〇一五・九八頁）。また，梁の慧皎『高僧伝』は，曹植の後，三国時代の呉の康僧会や支謙が梵唄を作り，世に弘めたことを記す。原文は割愛するが，関心のある向きは『高僧伝』巻一康僧会伝（吉川・船山二〇〇九a・六四～六七頁）と同巻一三経師篇に付す慧皎「論」（吉川・船山二〇一〇b・三四八～三六四頁）を読まれたい。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

唐の道宣は主著『四分律行事鈔』巻上四において，梁初に編纂された律の綱要書『出要律儀』（現存せず）の「唄匿」の説明を引用する。

> 律の原文によれば「唄匿如法」とある。『出要律儀』に言う，「このような〔唄匿のような語は〕欝鞞国（ウルヴェーラ Urvela 国?）の語であり，「止断」と訳す。更にまた「止息」と訳す」云云。
> 若準律文，「唄匿如法」。『出要律儀』云，「如此欝鞞国語，翻為「止断」也。又云「止息」」云云。
> （大正四〇・三六中）

『出要律儀』の佚文・構成・特徴については船山（二〇二〇b）に整理した通りである。『出要律儀』は現存しないけれども，梁の武帝の活動と深く関連することも理由となり，後代，律関係者が頻繁に引用した。そのため九十五条の引用断片を回収できる。拙稿に整理した番号に従うと佚文81a，81b，81c，81d，81e，81f，81gが右の一節に該当するので参照されたい。

# 第３章　仏典が作り出した熟語

## 3.1 「衆生」（しゅじょう *J.* shujō, *Ch.* zhòngshēng）「有情」（うじょう *J.* ujō, *Ch.* yǒuqíng）

本節に述べる「衆生」と「有情」については，「衆生から有情へ，そして再び衆生へ：サンスクリット語 *sattva* 漢訳史」（船山二〇一九b）を公刊しているので，併せて参照して頂ければ幸いである。

### 1 インドのサンスクリット語

「衆生」及び「有情」と漢訳されたサンスクリット原語は「サットヴァ」である。通常のサンスクリット文法に従う限り，「サットヴァ」はサット *sat* と抽象名詞を作る *tva* が合した中性名詞であり，「存在性・有ること」を意味する。しかし仏教語「サットヴァ」は意味を異にし，「命ある生きもの」を意味し，中性名詞でなく男性名詞である。説明を補足すれば，悟りを得て輪廻転生から解放されない限り，永遠無限に輪廻を繰り返す者を指す。輪廻とは天人・人・畜生・餓鬼・地獄の住人の五種（五道輪廻）または阿修羅（戦いを繰り返す存在）を加えた六種（六道輪廻）を指す。

このように通常の「サットヴァ（存在性）」と意味の異なる仏教語「サットヴァ」について，「サットヴァ *sattva*」でなく「サトヴァ *satva*」と表記する研究が増えている。とりわけサンスクリット語の写本校訂を行う研究に顕著である。

ティーを-*tt*-と二度繰り返さない理由は，第一に，*satva* と表記する事例が実際のサンスクリット写本

に多いこと，第二に，「サットヴァ」はサット *sat* と抽象名詞を作る *tva* の合した形では仏教語の意味を説明できないことである。また第三に「サトヴァ *satva*」にヴェーダ語「*satvan* サトヴァン」からの影響を指摘する者も多い。マイルホファ（一九六三・四二三頁）によれば「*satvā*（*-an-*）m. Krieger / warrior. Nicht einmütig erklärt.」とあるように「サトヴァン」は勇者・戦士を意味する。

## 2 中国の伝統漢語文化

衆生という語は仏教以前の儒教経典に存在する。『礼記』祭義「衆生必死，死必帰土，此之謂鬼」とある。すなわち「生まれたものたちは必ず死に，死ねば必ず土に戻る」。孫希旦『集解』に「衆生ハ人ト物トヲ兼ネテ言ウナリ」とあるように，「（多くの）生まれたものたち」は人間と事物を共に指す。『説文解字』「衆ハ多ナリ」も参照。仏教伝来以前に「衆生」を用いるものとして，更に『荘子』徳充符「受命於天，唯舜独也正，幸能正生，以正衆生」もある。その意味は「ただ舜だけが正しい生き方を得て，幸いに自己の正しい生き方により，多くの人の生き方を正していけた」（福永・興膳二〇一三a・一六六頁）。

これらは仏教語「衆生」と意味を異にする。仏教経典はこのような原意の「衆生」を，語は変えずに，意味を変えて使い始め，サンスクリット語「サットヴァ／サトヴァ」の訳語として新たな意味を帯びるように変化させた。仏教漢語としての意味は「命ある生きもの」である。

一方，「有情」という語はどうか。この語が仏教語として歴史に現れるのは唐の玄奘訳が最初である。それより以前に儒教経学や道家の書に「有情」が術語として現れることはない如くである。このほか，

の限り見出せない。
「有情欲」も用いられるが，「情欲有リ」の意であって，「有情欲」が名詞として使用される例は，管見

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学（1）「衆生」

最初期の漢訳者である後漢の安世高（二世紀中頃）は「衆生」という訳を用いなかった。その次世代に活動した支婁迦讖は，「衆生」を使い始めるが，他の語も用いる。「サットヴァ」の訳語としての「衆生」は，後漢から三国時代に頻繁に用いられ，完全に確定した訳語となったのは西晋の頃だった（船山二〇一九b・三六〜三七頁）。

その後，「衆生」を漢字に則して語義解釈する方法が中国仏教史に現れた。解釈法は大略四種に分類できる。

第一は，「衆」は複数原因を意味し，「生」はそれら諸原因から生じた結果を意味するという解釈である。この解釈は隋の浄影寺慧遠『大乗義章』巻六の次の一節に明らかである。

「衆生（命ある生きもの）」と言うのは，自我を持つ人間がいると想定し，〔人間を構成する多くの原因である，色・受・想・行・識という〕五つの集まりにおいて〔それらの衆くの諸原因が〕合体して〔自我を持つ人格が，原因の結果として〕生ずるから，「衆生」と名付ける。

言「衆生」者，計有我人依於五陰和合而生，故名「衆生」。（大正四四・五九五下）

第二は，「一つの生きもの（「生」）が死後に輪廻し，多くのもの（「衆」）として何度も生まれ変わる」とする解釈である。この解釈は唐の円測『解深密経疏』巻二の次の一節にある。

多くの生存を受けて〔輪廻する〕から，それ故に衆生と名付ける。かくして〔清弁造・波羅頗蜜多羅訳〕『般若燈論』に言う，「有情は，〔輪廻を繰り返し〕幾度も生まれ変わるから，それ故に衆生と名付ける」(1)。また，真諦『波若疏』(2)に言う，「〔瞬間ごとに〕次々と生じ，生成し続けて断絶しないから，それ故に「衆生」と名付ける」。〔反論〕そうであるなら，〔同じ論法によって，瞬間ごとに〕次々と滅するから，論理の筋として〔衆生でなく〕「衆滅」と言うべきではないか。〔回答〕必ずしもそうではない。生じることが衆生を完成するのであり，滅することはそうでないから」。詳しくは『同疏』の通りである。

受多生故，名曰衆生。故『般若燈論』云，「謂有情者，数数受生，故名衆生」(1)。又真諦『波若疏』(2)云，「以前生後生，生不絶故，名「衆生」。若爾，亦有前後滅，義応名衆滅。答，非一例。生成衆生，滅非成故」，広説如彼。（続蔵一・三四・四・三三〇表上）

（1）『般若燈論釈』巻一〇「何故名衆生。謂有情者数数生故」（大正三〇・一〇二下）。漢訳者の波羅頗蜜多羅がここで何故「衆生」と「有情」——普通はどちらも「サットヴァ」の訳——を用いるかは未詳。
[参考] 船山（二〇一九b・四七頁）

（2）『般若経』に対してインド僧の真諦（四九九〜五六九）が中国滞在中に口述した注釈。『波若疏』は失われ，現存しない。

第三は，神話的太古の昔に，生きものは何らの区別なく皆が共生していたとする解釈である。これは漢人の著作でなく，隋の闍那崛多（じゃなくった）訳『起世経』巻一〇の次の一節に見られる。

それ故またラージャ（*rāja* 曷囉闍[1]）〈隋に「王」と訳す〉と名付け，大衆は偉大で平等な王を立てた。それ故またマハーサンマタ（摩訶三摩多 Mahāsammata）〈隋に「大いなる平等」と訳す〉と名付ける。比丘たちよ，そのマハーサンマタが王となったとき，すべての人々は〈互いに名を区別することなく〉皆サットヴァ　薩多婆 *sattva*〈隋に「衆生――多くの生きもの」と訳す〉という名で呼ばれた。比丘たちよ，マハーサンマタにはローチャ（乎盧遮 Roca）という名前の息子〈隋に「心の喜び」と訳す〉がいた。……

是故復名為「曷囉闍[1]」〈隋言「王」也〉，大衆立為「大平等王」。是故復名「摩訶三摩多」〈隋言「大平等」也〉。諸比丘，彼摩訶三摩多作王之時，一切諸人，始復立名為「薩多婆」〈隋言「衆生」〉。諸比丘，摩訶三摩多王有息名「乎盧遮」〈隋言「意喜」〉。……（大正一・三六二下～三六三上）

（1）ラージャ *rāja*（王）の音写「曷囉闍」における「曷囉」とローチャ *roca* の音写「乎盧遮」における「乎盧」は共にR音 *r* を示し，L音 *l* と区別する。同様に「曷羅」「阿羅」「何羅」もR音 *ra* の音写（船山二〇一三・一八八～一九一。船山二〇二〇b・四〇九～四〇七頁）。

最後に第四に，煩悩にまみれた多くの心的要素（諸原因，「衆」）が集合して単一の心（結果）が生じたもの（「生」）とする解釈がある。これを示す文献は偽経（偽論）『釈摩訶衍論（しゃくまかえんろん）』巻四の次の一節である。

「衆生」というのは一体いかなる存在かと問われれば，〔衆生とは〕意根（いこん）（心の対象を知る感覚器官）と意識（心の内的認識）であると答える。何故に意根と意識を衆生と名付けるのか。意根と意識は，一切の様々な穢れが集合して生じたものであるから，それ故に衆生と名付ける。

言「衆生」者，当何法耶。謂意、意識。何故意及意識，名為「衆生」。意及意識，一切衆染合集而生，故名「衆生」。（大正三二・六二九中）

この説明では，衆生を悟りとの繋がりではなく，煩悩との繋がりから解説する。すなわち衆生と呼ばれる者たちは，煩悩の汚れを有するから，一切の様々な穢れが集合して生じたものである。それ故に衆生と呼ばれる。しかし『釈摩訶衍論』は，望月（一九四六・六五一～六七〇頁）が論じた通り，インドに遡ることのできない中国成立の偽作の論である。しかし右の説のみに限って言えば，偽作に現れた説ではあっても，衆生をこのように煩悩の穢れという点から説明すること自体は，インド仏教に遡れる。なぜなら，全く同じ文言というわけではないが，ほぼ同様の趣旨の解釈が，漢訳であることが確かな北魏の菩提流支訳『不増不減経』に次のように現れるからである。

シャーリプトラよ，この法身（ほっしん）（真理そのものとしての身体）はガンジス河の砂粒の数を超える夥しく無数の煩悩に纏い付かれて，始まりのない太古より世間に合わせて煩悩の波を漂流し，何度も輪廻し転生を繰り返すから，衆生と名付ける。

舎利弗，即此法身，過於恒沙無辺煩悩所纏，従無始世来，随順世間，波浪漂流，往来生死，名為衆

生。（大正一六・四六七中。船山二〇一九b・四三頁）

類似表現はサンスクリット語で現存する『ラトナ・ゴートラ・ヴィバーガ *Ratnagotravibhāga*』と，北魏の勒那摩提によるその漢訳『究竟一乗宝性論』，北魏の菩提流支『金剛仙論』その他に見出せる（シルク二〇一五・二〇〇〜二〇一頁）。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学（2）「有情」

「有情」をサットヴァの漢訳として確立したのは唐の玄奘だった。但し書きを付しておくと，玄奘も最初期には，旧訳「衆生」を用い，「有情」を用いたのではなかった。インドのナーランダー寺で学んだ玄奘が膨大な量の新たな仏典写本を携えて唐に帰国したのは六四五年一月。同年，玄奘は漢訳事業を開始したが，玄奘とて最初期には訳語の統一には達しなかった。玄奘訳が「有情」に固定されるのは六四九年かその直後頃である（船山二〇一九b・四八頁）。

「有情」に変更した理由を述べる玄奘自身の説明は，見出せない。因みに玄奘に最も近い弟子だった窺基は『説無垢称経疏』巻一本で旧訳「衆生」の問題をこう指摘する。

> 第七章を現今〔の玄奘訳〕は「有情を観察する章」と言うが，鳩摩羅什公〔の旧訳〕は「衆生を観察する章」と言う。植物には認識能力が無いので「衆生——生じたもの」と名付ける〔ことができる〕が，一方，認識能力をもつ生きものを感情〔をもつもの〕と名付けることは，植物（草木）に

は該当しない。〔それ故，植物は「有情」ではないが「衆生」とは呼べる。〕況んやサンスクリット語の原語「多くの生きもの（バフジャナ **bahujana*）[1]」を「衆生」と漢語で呼ぶことはできるが，「有情」の原語はサットヴァ *sattva*〔であり，「衆生」と「有情」とではそれぞれのサンスクリット原語が異なる〕以上，〔サットヴァは「衆生」でなく〕「有情」と言うのである。

第七今名「観有情品」，什公名「観衆生品」。卉木無識，亦名衆生。有識名情，不通草木。況梵云摩呼繕那[1]，可云衆生。既云薩埵，故言有情。（大正三八・一〇〇二中）

（1）「摩呼繕那」は誤写。「衆生」と漢訳し，「?呼繕那」と音写する例を大蔵経で検索すると，ここ以外，他は皆「僕呼繕那」である。故に「摩」を「僕」の誤りと見なす。

ここで窺基（六三二～六八二）は，旧訳「衆生」の二つの問題点を指摘する。特に注目すべきは，第一に示す植物に関する分類である。動物は「衆生」と呼ぶことも「有情」と呼ぶこともできる。植物は本来，「サットヴァ」に含めないし，「有情（精神・心を持つ者）」と呼ぶことができない。しかし「衆生（生きているもの）」と呼ぶことはできる。すなわち「衆生」は「サットヴァ」でない植物をも含む点で，意味の広すぎる不適切な訳語であると，窺基は指摘する。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学（3）「衆生」の復活

一般に，漢訳者の訳語が玄奘を境に一新すると，玄奘以後の訳者は玄奘訳をそのまま踏襲する。玄奘に至るまでを「旧訳（くやく）」，玄奘と以後を「新訳」と，二期に大別するのである。ところが「衆生」と「有

情」については，この二期区分が成り立たないことが知られている（船山二〇一九b・五四～六二頁）。

玄奘後の主な漢訳者の用いた訳語を年代順に整理してみよう。まず地婆訶羅（ディヴァーカラ Divākara 六一二～六八七）がいる。主要な地婆訶羅訳として『方広大荘厳経』は「衆生」を三一八回，『大乗顕識経』は三四回，『大乗密厳経』は七一回用いる。そしてこの三経いずれも「有情」は一度も用いない。仏陀波利（生卒年未詳）訳『仏頂尊勝陀羅尼経』は「衆生」を十八回用いるが，「有情」は一度も用いない。実叉難陀（シクシャーナンダ Śikṣānanda，六五二～七一〇）訳の『大方広仏華厳経』と『大乗入楞伽経』も「有情」を全く用いない。以上三人はインド僧であるから，彼らの漢訳の語彙を決めたのは訳業を補佐した漢人僧だった可能性がある。一方，漢人僧の義浄（六三五～七一三）の漢訳は「衆生」と「有情」を共に用いるが，その比率は訳書によってまちまちである。善無畏（六三七～七三五）等の訳した『大毘盧遮那成仏神変加持経』（『大日経』）は「衆生」を一三七回，「有情」を十六回用い，「衆生」の比率が圧倒的に高い。宝思惟（七二一卒）の場合，『不空羂索陀羅尼自在王呪経』では「衆生」を二十九回，「有情」は三回用いるが，『随求即得大自在陀羅尼神呪経』では「衆生」を五回用い，「有情」は一度も用いない。菩提流志（七二七卒）は訳ごとに「衆生」と「有情」の比率が異なる点で義浄訳に似ている。この傾向は金剛智（六六九～七四一）の訳にも言える。不空（七〇五～七七四）は概して「有情」を用いるが，「衆生」の使用を完全に否定するわけではない。例えば不空訳『大集大虚空蔵菩薩所問経』『菩提場所説一字頂輪王経』では「有情」の用例が圧倒的に多いが，「衆生」も数回用いる。ところが同訳『金剛頂一切如来真実摂大乗現証大教王経』『仏母大孔雀明王経』では「衆生」と「有情」をほぼ同じ比率で用いる。その後，般若（約七三四～八一一頃）の諸訳には

「衆生」と「有情」が混在し，比率の傾向を指摘しにくい。そして般若の後，唐代の漢経事業は急激に下火となり，北宋の太宗皇帝（在位九七六～九九七）の時代に漢訳が復活するまで，二百年足らずの間，国家事業としての仏典漢訳は途絶えた（船山二〇一三・四五～四六頁）。北宋の訳経復活後の主要漢訳者に天息災（一〇〇〇卒）や法天（一〇〇一卒），施護（一〇一七卒）等がいる。天息災と法天は「衆生」を用いる傾向が強く，逆に施護は「有情」を用いる傾向が強く，訳者ごとに様々である。

以上より，玄奘後の漢訳者たちのほぼ全員が何らかの理由で玄奘訳「有情」を使用することに難色を示し，「衆生」を全面的に，あるいは部分的に復活し，玄奘によって否定された古訳「衆生」を再評価し，意図的に復活させたことが窺える。

上述したように，玄奘が「衆生」を使用することを止めて「有情」という新しい訳語を作った直接的理由を玄奘自身の残した発言から裏付けることはできない。しかしながら，わたくしの知る限り，玄奘後に玄奘訳「有情」を真っ向から批判した学僧が少なくとも一人いる。それは隋の智顗が大成した天台学を中興した湛然（荊渓湛然，七一一～七八二）である。智顗『妙法蓮華経文句』に対する注釈『法華文句記』巻第五中において，湛然は玄奘訳「有情」を難じて次のように論ずる。

〔智者大師智顗が『妙法蓮華経文句』で用いる〕「衆生」には，〔智顗『妙法蓮華経文句』の〕文中で三種の解釈がなされている。第一解釈は，他者との関係から〔「衆生――皆で共生する者」と〕呼ぶ。[1] 第二解釈は，自ら〔諸構成要素から成り立っているので暫定的に「衆生――多くの要素が〔集合して〕生じたもの」〕と呼ぶ。[2] 第三解釈は，その業の効力〔によって〕である。[3]〔玄奘の〕新

訳は混乱を来たしていると称しているのではないか。〔「有情」と訳すことによって自らの行為の結果として様々に転生するから「衆生――諸の転生先に生ずるもの」と言い，〕情を有さないものを除外している〔点では確かに適切である〕けれども，〔旧訳「衆生」に含まれていた〕これら三種の意味がすべて失われてしまっている。

衆生者，文中三釈。初釈，対他得名。[1] 次釈，従自立称。[2] 後釈，即是功能。[3] 新訳恐濫称為有情。雖簡無情，三義都失。（大正三四・二四三上）

（1）　智顗『妙法蓮華経文句』巻第四下「「若我遇衆生」者，『中阿含』十二云，『劫初光音天下生世間，無男女尊卑，衆共生世，故言衆生』，此拠最初也」（大正三四・五五中），和訳「〔『法華経』の本文に出る〕「若我遇衆生――もし私が衆生に出会ったら」〔という語における「衆生」〕とは，『中阿含経』十二に，「劫(カルパ)の初め，光音天に世間を生じたとき，男女の区別も尊卑の区別もなく，皆の者たちが世間に共生していたので，それ故に「衆生」と名付ける」と言う。〔「衆生」の〕この〔語義〕は第一の意味に基づく」。智顗がここに指摘する衆生の意味は，本書の本節1に示した「衆生」の四種解釈のうち，第三解釈に相当する。

なお引用にある「『中阿含』」は誤りである。正しくは以下を参照。『長阿含経』巻二二「世記経世本縁品」第一二「仏告比丘，火災過已，此世天地還欲成時，有余衆生福尽，行尽，命尽。於光音天命終，生空梵処。於彼生染著心，愛楽彼処，願余衆生共生彼処。発此念已，有余衆生福行命尽。於光音天身壊命終，生空梵処。時先生梵天即自念言，……其後来諸梵復自念言，彼先梵天即是梵王大梵天王。彼自然有無造彼者，於千世界最尊第一，無所承受善諸義趣，富有豊饒，……其後此世変成大水，周遍弥満，当於爾時天下大闇，無有日月、星辰、昼夜，亦無歳月、四時之数。其後此世還欲変時，有余衆生

福尽，行尽，命尽，従光音天命終，来生此間，皆悉化生，歓喜為食。身光自照，神足飛空，安楽無礙，久住此間。爾時無有男女、尊卑、上下，亦無異名。衆共生世，故名衆生」（大正一・一四五上）。なおこの箇所を梁の僧祐は『釈迦譜』巻一に引用し，「釈迦始祖劫初刹利相承姓譜第一〈『長阿含経』に出ず〉」と名付ける（点線は一致を示す）——劫初，天地欲成，大水弥満。風吹結構，以成世界。此世欲成，光音天上，福行命尽，来生為人。皆悉化生，歓喜為食。身光自在，神足飛行。無有男女尊卑。衆共生世，故名曰衆生。有自然地味，猶如醍醐。色如生酥，味甜如蜜。（大正五〇・一中）。

（2）智顗『妙法蓮華経文句』巻第四下「若攬衆陰而有，仮名衆生，此拠一期受報也」（大正三四・五五中），和訳「複数の陰（五陰＝五蘊＝色・受・想・行・識）に基づいて存在するものを暫定的に「衆生」と名付ける。〔「衆生」の〕この〔語義〕は一生の間に果報を受けることに基づく」。智顗がここに指摘する衆生の意味は，本書の本節[1]に示した「衆生」の四種解釈のうち，第一解釈に相当する。

（3）『同』「若言『処処受生，故名衆生』者，此拠業力五道流転也」（大正三四・五五中），和訳「『〔輪廻する間に〕あちこちに生を受けるから，それ故に「衆生」と言う』と言うのは，この〔「衆生」の語義〕は，〔現世で起こした〕業（カルマ）の効力によって五道（天・人・畜生・餓鬼・地獄）に〔様々に〕流転することに基づく」。智顗がここに指摘する衆生の意味は，本節[1]に示した「衆生」の四種解釈のうち，第二解釈に相当する。

こうして湛然は，玄奘訳「有情」を否定し，旧訳「衆生」に戻るべしと主張する。ただ湛然の批判は，言葉上は玄奘訳それ自体に向けられたものであるけれども，しかし実際のところは玄奘に対する批判でなく，玄奘訳「有情」を支持し旧訳「衆生」の難点を論じた『説無垢称経疏』巻一本における窺基説を意図する批判である。細かな点に渡るが，湛然の批判が窺基に向かっていることについては，日本江戸

の湛慧（一六七五〜一七四二）が『阿毘達磨倶舎論指要鈔』巻一において，湛然の批判について，「荊渓云，「新訳恐濫称為有情。雖簡無情，三義都無」〈已上〉。……荊渓復以不具三義破之。諸難理帰至当。慈恩無以可遁」（大正六三・八二〇下〜八二一上）と，「慈恩」すなわち窺基への批判であることを述べていることも大きな参考となる。

## 3.2 「如如」（にょにょ　*J.* nyonyo, *Ch.* rúrú）「真如」（しんにょ　*J.* shinnyo, *Ch.* zhēnrú）

本節で取り上げる「如如」「真如」とその周辺的関連事項については既刊専論「真如の諸解釈：梵語 *tathatā* と漢語「本無」「如」「如如」「真如」」（船山二〇一七）を併せて参照されたい。

### 1 インドのサンスクリット語

「如如」と「真如」は同じサンスクリット語の漢訳である。それはタタター *tathatā* であり，逐語訳すれば「そのようであること」「そのような状態・様子」（英語の造語 thusness, suchness に相当）を意味する。要するに，事物や人物（X）のあるがまま・真相・本当の姿を意味する。その事物・人物（X）の本性（essence），ないし真のあり様（reality）であると理解してもよい。

仏教の中でもタタターを重視するのは大乗仏教である。その場合，「Xのタタター」と相反する概念

は「Xの偽りの姿」であり，認識論との絡みで言えば，Xを対象として生じる「分別 *vikalpa*, conception」ないし「分別知 *vikalpajñāna*, conceptual cognition」が「タタター」と対立する概念の一である。分別や分別知とは，人が頭で勝手に思い計らう認識・真実とは異なる妄想のことである。

## 2 中国の伝統漢語文化

中国の伝統的漢語文化において「真」は極めて独自の位置をもつ。清の顧炎武（一六一三～一六八二）『日知録』巻一八「破題用荘子」は「真」字について鋭い指摘をする――，「儒学の五経に「真」字は出てこない。老荘の書に始めて現れる字である。『老子』二一章に言う，「其ノ中ニ精有リ。其ノ精甚ダ真ナリ」。『荘子』漁父篇に「孔子，愀然トシテ曰ワク，「敢エテ問フ何ヲカ真ト謂ウ」。客曰ワク，「真ナル者ハ，精誠ノ至リナリ」」云云。

「真」は老荘の書とりわけ『荘子』から多く使われ始めたのだ。そのような「真」が老荘思想において「真人」「仙人」の概念を形成してゆくのは言うまでもない。真は偽の反対だから特に重い意味はないと考えるのは正しくない。仏教書に「真」字が現れるとき，それは儒学との違いを示し，老荘との親近性を含意するのである。それ故，道家思想なくしてタタターが「真如」と訳されることもなかったことを，まず頭に入れておきたい。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

仏教漢語「真如」の形成史の詳細は船山（二〇一七）に譲り，以下には「真如」と「如如」の要点に

絞って関連資料を紹介するにとどめる。

サンスクリット語「タタター」を漢訳した時，最初期の漢訳仏典で用いたのは「本無」という訳語だったことが［後漢］支婁迦讖訳『道行般若経』巻五「本無品」から知られる。ただ是非とも注意しておきたいことがある。それは，「本無」は「タタター」の逐語訳でなく，漢字音写でもないことである。道家の重視した「無」に基づき，それに「本」を付して根本性・本源性を強調した語，それが「本無」である。この段階で既に「タタター」の漢訳は道家思想を背景としていたのだ。

「本無」はその後も仏典数点で漢訳に使用されたが，道家色が濃厚に過ぎ，訳語として十分に適性あるものでなかったため，やがて廃れていった。その状況を示す主な仏典は次の通りである。

支婁迦讖訳『道行般若経』と同系統の般若経である支謙訳（？）『大明度経』巻四と，三世紀中庸の無羅叉（または無叉羅）訳『放光般若経』にも，『道行般若経』と同じ「本無品」という章名が現れる。しかし『放光般若経』は章名を除く本文では「本無」でなく「如」を用い，更に時に「如如」の二字も用いた。

「タタター」は「ター *tathā*（そのように・そのような）」と「ター *tā*（であること・～性）」の複合語であるから，前半部「ター」の訳として「如」一字は適切である。しかしあまりにも一般的な語であり，単なる助字と誤読される恐れもあるので「如」一字は訳語として望ましくない。そこで「如如」と二度繰り返す語形が漢訳として使われ始めたのだった。しかしこれまた逐語訳という観点からは不適切な訳語だった。なぜなら「如如」の二字目の「如」はサンスクリット原語の後半部「ター（であること・～性）」でないからである。術語「如如」を一字ずつどのように語義解釈するかという問題も生じた。

そこで「本無」「如」「如如」の次に現れた訳語が「真如」だった。そしてタタターの訳語は「真如」に確定し，その後，「真如」を「タタター」の漢訳として使い続ける時代が始まった。では「真如」はいつ頃に現れたか。

これについて実際の用例から探ってみると，後秦の鳩摩羅什（四〇九頃卒）訳『大品般若経』は「如」を用い，同訳『小品般若経』は「如如」を用いる。しかし両経典に「真如」は一度も現れない。一方，鳩摩羅什と重なる時代に，同じく長安で活動した竺仏念は，竺仏念訳『菩薩瓔珞経』（漢訳三七六年）において，本来同義語であるべき「本無」「如」「如如」「真如」をいずれも「タタター」の漢訳として混合的に用いる。ここから「真如」を使い始めた漢訳者は竺仏念か，あるいはそれ以前の何者かであることが分かる。ここで問題となるのは東晋の道安（三一二～三八五）である。道安は竺仏念に先行し，支婁迦讖訳『道行般若経』に対する序の中で「真如」の二字を用いている（『出三蔵記集』巻七に収める道安「道行経序」。大正五五・四七上。船山二〇一七・二〇頁）。

ここから単純に，道安が「真如」を造語した人物であると言いたいところだが，そう簡単にいかない問題が残る。それは道安は学僧ではあったが，訳経僧ではなかったという事実である。同時代，彼より以前に漢訳者の何者かが「真如」を訳語として使い始めたか，あるいは道安の用例に影響された何者かが直後に「真如」を使って漢訳をし始めたかのいずれかが成り立ちそうに思えるが，それ以上は何も確定的なことが言えないのである。いま言えるのは，道安の没した三八五年を目安としてその前後数年程の間に漢訳「真如」が造語された可能性が考えられるということのみである。

本節の結びに「如如」と「真如」を中国でどのように語義解釈したか要点のみをまとめよう。

**「如如」の語義**　六朝末から北宋までの間に「如如」がどのように解釈されたかについては船山（二〇一七）に具体的資料を示しながら詳述した。ここではその結論を転載し，要約としたい。

「如」と「如如」はともに*tathatā*の漢訳である。

「如如」の語義解釈には四種ないし五種があった。

第一は，「如如」を様々な如と解する隋の浄影寺慧遠による注解である。訓読すれば「如ニシテ如ナリ」となろうか。

第二は，「如（＝真如＝法性）ノ如シ」であり，隋の吉蔵と唐の窺基と唐の宗密（しゅうみつ）の第一解釈に見られる注解である。

第三は，理如と智如の二如と解する方法と智如は理如と契合する意と解する二重解釈を示す唐の澄観（ちょうかん）の注解である。

第四は，「如ト如ナリ」と訓み，二種の如とは心如と境如であるとする宗密の第二解釈に見られる注解である。

第五に，「如」には真如と俗如の二種があり，二つは相即すると説く真諦訳『仏性論』の解説である。

「如如」の語義解釈など馬鹿馬鹿しすぎると思う読者も多かったと想像するが，具体的文献資料に基づいて諸説が歴史に存在したことを確認した今，稚拙な解釈どころか，各注釈家が筋の通る理解を示そうとした努力の跡が窺える。（船山二〇一七・一九頁）

**「真如」の語義**　次に「真如」についても，拙稿の結論を転載し，要約としたい。「真如」を「真」と「如」とに区分する経典上の根拠と中国における解釈史の大綱を整理しておこう。

「真」と「如」とに分解することの根拠を示す漢訳経典（スートラ）は存在せず，中国仏教徒は『大乗起信論』と『成唯識論』の二論書に格別の注目を払った。両論とも純粋な漢訳というより，中国で編纂した文献の可能性がある。

玄奘後の注釈家たちはこれら二論書の解説法に基づき，語義解釈を更に展開した。これにはいわゆる華厳学の三人が関わる。まず法蔵は『成唯識論』に基づいて「如」を説明する第一解釈と，法蔵独自の第二解釈「不変ヲバ「真」ト曰イ，順縁ヲバ「如」ト称ス」を提示した。

澄観もまた二通りの解釈をした。第一解釈は『成唯識論』にそのまま基づくものであり，澄観はそれを「法相宗」の説と明記した。他方，第二解釈は法蔵第二解釈の翻案であり，澄観はそれを「法性宗」の説と明記した。こうして澄観は法相と法性の対比を浮き彫りにした。

宗密もまた二通りの解釈を示した。第一解釈は『成唯識論』の表記をそのまま用いる説であり，第二解釈には法蔵『大乗起信論義記』の言をそのまま用いた。宗密はその法蔵の注釈に用いる「偽妄」を「偽」と「妄」とに区別して解説し，同じく法蔵の用いる「改異」を「改」と「異」とに区別して解説することによって，同義の二字熟語を分解して再統合する傾向を更に推し進めた。

これら三者が三世代にわたり『成唯識論』に基づいて中国特有の語義解釈を示したことは刮目す

べき思想的展開である（船山二〇一七・三七頁）。

## 3.3　「五陰」（ごおん　*J.* go'on, *Ch.* wǔyīn）「五蘊」（ごうん　*J.* go'un, *Ch.* wǔyùn）

### ① インドのサンスクリット語

漢訳「陰」「蘊」に当たるサンスクリット原語は「スカンダ」である。その原義は樹木の大枝（Baumast, Zweig, bough, branch of a tree）である（マイルホファー一九六三・五〇六頁）。仏教教理学における解説を確認しておくと，『阿毘達磨倶舎論』第一章「界品」に次のように解説されている。

凡そあらゆる色，すなわち過去・未来・現在の，内・外の，あるいは粗雑なあるいは精細な，あるいは劣ったあるいは勝れた，あるいは遠いものあるいは近いもの，そのすべてを一つに集めて色蘊と名付ける，」と経の中に説かれているから，蘊とは集積の意味であることが成立する。（櫻部一九六九・一七二頁。傍線は船山）

*yat kiñcid rūpam atītānāgatapratyutpannam ādhyātmikabāhyam audārikam vā sūkṣmam vā hīnam vā praṇītam vā yad vā dūre yad vā antike tat sarvam aikadhyam abhisaṃkṣipya rūpa**skandha** iti saṃkhyāṃ gacchatīti vacanāt sūtre **rāśy**arthaḥ **skandhā**rtha iti siddham.*（プラダン一九六七・一三頁五～七行）

傍線部の漢訳は二種あり，陳の真諦訳『阿毘達磨倶舎釈論』巻一には「陰以聚義，此義得成」（大正二九・一六五上）とあり，唐の玄奘訳『阿毘達磨倶舎論』巻一には「由此聚義，蘊義得成」（大正二九・四下）とあり，共にスカンダを集まりの意に訳す。

同様に『決定義経注』は次のように言う。

【問】蘊の意味は何か。

【答】あつまりの意味である。

【問】それは何によるか。

【答】経による。そのことは経に説かれてゐるのである。「およそ色なるもので，過去・未来・現在なるを問はず，内外，麁細，勝劣，遠近なるを問はず，そのすべてを一つにまとめて，「色蘊」といふ名を得る」と説かれてゐるから。ゆゑに蘊の意味はあつまりの意味であるといふことが成立する（AK i. 20）。受等も同様であると知るべきである。（本庄一九八九・四九～五〇頁，傍点は船山）

*kaḥ* ***skandhā****rthaḥ.* ***rāśyarthaḥ****. kuta etat. sūtrāt. tad uktaṃ sūtre "yat kiṃcid rūpam atītānāgatapratyutpannam, ādhyātmikaṃ bāhyaṃ vā, audārikaṃ vā sūkṣmaṃ vā, hīnaṃ vā praṇītaṃ vā, yad vā dūre yad vā 'ntike, tat sarvam aikadhyam abhisaṃkṣipya rūpaskandha iti saṃkhyāṃ gacchatī"ti vacanāt. ato* ***rāśyarthaḥ skandhārtha*** *iti siddham. evaṃ vedanādayo 'pi veditavyāḥ.*（サンタニ一九七一・八九頁三行～九〇頁一行）

無著造、世親釈、義浄訳『能断金剛般若波羅蜜多経論釈』巻上において訳者の義浄は自らの夾注を付し，次のように語釈する。

〈サンスクリット語で「スカンダ skandha」と言う。それは多義的である。「集まり」の意ともなり，「肩（担ぐ）」の意ともなり，「分段（区分）」の意ともなる。この地（中国）〔の語〕によって訳せば「聚（集まり）」である。それは単に集まり重なるの意であり，他の意味はない……〉

〈梵云塞建陀，有其多義。或是聚義，或是肩義，或是分段義。若依此方，訳之為聚。但得積聚義，遂無余義。……〉。（大正二五・八七七上）

スカンダの意味が集まりであることに異論はないようだ。では古い時代の漢訳者たちは何故に「陰」という字で訳したのだろうか。一見すると，「陰」は「集まり」を意味しないように見える。

## ２ 中国の伝統漢語文化

上述の通りサンスクリット語「スカンダ（集まり）」を旧訳は「陰」と，新訳は「蘊」と漢訳した。それぞれの原義を見ておくと，まず「陰」について『説文解字』は「陰ハ闇ナリ。水ノ南，山ノ北ナリ」と言い，対義語の「陽」を「陽ハ高ク明ラカナリ」と言う。つまり光が届かず暗いところを「陰」と言う。その直後に編まれた『釈名』はどうかというと，「陰ハ蔭ナリ，気，内ニ在テ奥に蔭ルナリ」とあり，対義語の「陽」を「陽ハ揚ナリ，気，外ニ在テ発揚スルナリ」と言う（『釈名』釈天篇）。従って

『説文解字』と『釈名』の解説は基本的に同じである。また『釈名』釈形体篇には「陰ハ蔭ナリ，所在ニ蔭翳スルヲ言ウナリ」と，「陰」を「蔭」と同義とする解説もある。このほか，『詩』大雅の桑柔「既之陰女，反予来赫」に対する陸徳明『釈文』に，「陰ハ，鄭音ハ蔭ナリ，覆蔭スルナリ」とある。また，『漢書』敘伝下「（霍光）陰妻之逆，至子而亡」に対する顔師古注に，「陰ハ，之レヲ覆イ蔽ウヲ謂ウナリ」とある。これらはほぼ一貫して「陰」を暗い様子・陰に籠もる様子とする説明である。

一方，新訳の「蘊」についてはどうか。『説文解字』は「蘊ハ積ナリ」と言う。これは正に[1]に見た義浄の夾注に「スカンダ（蘊）」は「聚（集まり）」であると説くのと合致する。

どうやら「陰」は「集まり」と直結しないように思える。何故に旧訳は「陰」としたのか。

### [3] インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

「五つの集まり」を漢字「五陰」と表す背景を知りたい。「陰」が「陰積聚束」を意味することは，前秦の鳩摩羅仏提等訳『四阿鋡暮抄解』巻下（大正二五・一〇下），東晋の僧伽跋澄訳『三法度論』巻中（大正二五・二五中），隋の浄影寺慧遠『大乗義章』巻八（大正四四・六二一上）等から知られる。しかし何故に暗く籠もった含みのある「陰」で訳したのか。その理由は，完全に断定できる状態までには調査が至っていないのだが，どうやら「積もり重なる」ことは「真実の姿を覆い隠す」ことになるという思考が働いていている如くである。その例を二三紹介すると，唐の灌頂『大般涅槃経疏』巻一五はこう言う。

「陰」とは「蓋を被せて覆う」の意である。人や神々の善行や無漏の善に蓋をする。人や神々の善

行に蓋をすれば，彼らは三悪道に堕ちる。無漏の善に蓋をすれば，諸存在を輪廻する。
陰者是蓋覆義。蓋人天善及無漏善。蓋人天善，則沈没三塗。蓋無漏善，則輪廻諸有。（大正三八・一二九中）

更にまた，北宋の子璿（しせん）（九六五〜一〇三八）は『首楞厳義疏注経（しゅりょうごんぎそちゅうきょう）』巻一之二で明瞭に説明する。

サンスクリット語で「スカンダ」と言い，ここ（中国）で「蘊」と言う。古い時代は「陰」と漢訳した。「蘊」は積もり重なることであり，「陰」は蓋をして覆うことである。作られた諸存在（有為）を積もり重ね（蘊＝積集），真実の本性に蓋をして覆う（陰＝蓋覆）のである。
梵云塞健陀，此云蘊，古翻為陰。蘊是積聚，陰是蓋覆。積聚有為，蓋覆真性。（大正三九・八五八中）

延寿『宗鏡録（すぎょうろく）』巻六九にもまたよく似た解説が見える。

「蘊」は蔵するであり，また「五陰」とも言う。「陰」は覆うである。すなわち妄想の種子を集めしまい，真実の心を覆い隠すのである。
「蘊」者蔵也，亦云「五陰」。「陰」者覆也，即蘊蔵妄種，覆蔽真心。（大正四八・八〇一下）

このような，真実を覆い隠すから「陰」であるという解説は理解できるが，「スカンダ」の原義とは

異なると言うべきである。どうやら「陰」と訳した最初の漢訳者の意図が何だったかとは別に，「陰」という訳語が確立し定着するに従って，そこに虚偽を隠し持つ・ため込むという意味が付加されていったように見られる。これは漢語文化における「陰」字の原意が大きく関わるが，インドの伝統仏教は全く無縁かと言えば，どうやらそうでもないらしい。というのもインド仏教には「五蓋」という術語があり，慳貪・瞋恨・睡眠・掉戯・疑惑を指す。これは色・受・想・行・識の五陰・五蘊とは異なる範疇に属する用語であるが，「五陰」と「五蓋」は教理学において交差したことがあるように見える。例えば，隋の吉蔵は『仁王般若経疏』巻中において次のように言う。

「蓋」とは籠もり隠すことを作用とする。「身（*kāya* 体躯）」は積もり重なったものである。名ばかりの仮の体躯（集まり）が「五陰」として形成されるから，それ故に「積もり重なる」と言う。
「蓋」者，陰覆為用。「身」名積聚。仮名之身為「五陰」所成，故云「積聚」」（大正三三・三三八上）

吉蔵説に繋がると思われる文言は，前秦の僧伽跋澄訳『僧伽羅刹所集経』巻中（大正四・一三一上），後秦の仏陀耶舎・竺仏念共訳『長阿含経』巻一三「阿摩昼経」（大正一・八五中）等に見える。
最後に本節の総括として南宋の法雲『翻訳名義集』巻六の一節を引用する。

「スカンダ[1]（塞健陀）」は，ここ（中国）で「蘊」と訳す。「蘊」は「積もり重なる」を意味する。古い時代はそれを「陰」と漢訳した。「陰」とは蓋をして覆うことである。諸の作られた存在（有為）

を積もり重ね，それらの真実の性質に蓋をして覆い隠す。更にまた，『仁王（般若経）』に言う，「言葉で表現できない認識は，命ある生きものの物質と精神という二存在を生み出す。物質は「物質という集まり」と名付け，精神は四種の集まりと名付ける。皆それらは積もり重なる性質のものであり，真実を覆い隠す(2)」。このように色・受・想・行・識を「五蘊」と名付ける〈『〔般若〕心経疏記』には五蘊の詳しい解説がある〉。『音義指帰』は言う，「漢より以来，経典を翻訳して〔「スカンダ」を〕「陰」と訳していたが，晋の僧叡に至って〔訳語を〕「衆」に変更した。そして唐三蔵（玄奘）はそれを「蘊」に改めた」。

(1)寒健陀，此云蘊。蘊謂積聚。古翻陰。陰乃蓋覆。積聚有為，蓋覆真性。又『仁王』云，「不可説識生諸有情色心二法。色名色蘊，心名四蘊。皆積聚性，隠覆真実(2)」。此以色受想行識名為五蘊〈『心経疏記』具解「五蘊」〉。『音義指帰』云，「漢来翻経為「陰」。至晋僧叡改為「衆」。至唐三蔵改為「蘊」」。（大正五四・一一五九下〜一一六〇上）

（1）「寒」は「塞」の誤り。

（2）偽経（伝不空訳）『仁王護国般若波羅蜜多経』巻上「有不可説不可説識。生諸有情色心二法。色名色蘊心名四蘊。皆積聚性隠覆真実」（大正八・八三八下。〔比較〕偽経（伝鳩摩羅什訳）『仁王般若波羅蜜経』巻上。大正八・八二八下）。

末尾に挙げる『心経疏記』と『音義指帰』の詳細はわたくしには不明だが，『音義指帰』が「五陰」から「五衆」へ，「五蘊」へと訳語が替わったことを述べているのは興味深い。「五衆」は僧叡（また慧

叡とも）によると言うから，鳩摩羅什訳の一部を指すか。因みに鳩摩羅什訳のうち，『大智度論』は「五陰」が多く現れるが，巻三六には「五衆者，色受想行識」（大正二五・三二四中）とあり，僧叡は「大智釈論序」の撰者でもある（『出三蔵記集』巻一〇）。『音義指帰』とは北宋の賛寧（さんねい）『律鈔音義指帰』三巻（義天『新編諸宗教蔵総録』巻二。大正五五・一一七四上），すなわち道宣『四分律行事鈔』に対する賛寧の注であろうか。後考を俟つ。

# 第4章　漢字の妙味——熟語の分解と再統合

# 4.1 「孤独」（こどく　*J.* kodoku, *Ch.* gūdú）

## 2 中国の伝統漢語文化

『礼記』王制は「孤」「独」「矜」「寡」を一字ずつ解説して言う。

年若くして父のいない者を「孤（こ）」と言う。年老いて息子のいない者を「独（どく）」と言う。年老いて妻のいない者を「矜（きょう）」と言う。年老いて夫のいない者を「寡（か）」と言う。この四者は，窮乏してもそれを語る相手のない民である。

少而無父者謂之孤。老而無子者謂之独。老而無妻者謂之矜。老而無夫者之謂寡。此四者，天民之窮而無告者也。

同様に，『孟子』梁恵王下篇は「鰥（かん）」「寡」「独」「孤」の四字を次のように区別する。

年老いて妻のいない者を「鰥」と言う。年老いて夫のいない者を「寡」と言う。年老いて息子のいない者を「独」と言う。年若くして父のいない者を「孤」と言う。この四者は天下で窮乏してもそれを語る相手のいない者たちである。

老而無妻曰鰥。老而無夫曰寡。老而無子曰独。幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。

次に後漢の字釈を見ると，『説文解字』は「孤ハ父無キナリ」と言う。後漢末の『釈名』は釈親属篇に「父無キヲ孤ト曰ウ。孤ハ顧ナリ，瞻見スル所無キヲ顧望スルナリ」と，また同篇に「老イテ子無キヲ独ト曰ウ。独ハ隻独ナリ，依ル所無キヲ言ウナリ」と言う。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

『勝鬘経』（正式名称は『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』）の十受章に，菩薩が決して捨て置かず，見限らない凡夫として「孤独」その他を挙げる箇所がある。原文は次の通りである。

> 世尊よ，私（勝鬘夫人）は今日のこの日から〔将来に〕悟りに至るまでの間，もし身寄りのない〔衆生〕や幽閉されている〔衆生〕，病める〔衆生〕，様々な困難のある〔衆生〕，窮乏する衆生を見たならば，暫しの間も決して捨て置かず，必ずや安逸ならしめようと，役に立つ事柄で利益を与え，苦しみから解放し，その後で好きに任せる。
>
> 世尊，我従今日乃至菩提，若見孤独、幽繫、疾病、種種厄難、困苦衆生，終不暫捨，必欲安隠，以義饒益令脱衆苦，然後乃捨。（大正一二・二一七下）

「若見孤独、幽繫、疾病、種種厄難、困苦衆生」という箇所は，句読点のない元来の白文なら「若見孤独幽繫疾病種種厄難困苦衆生」であるが，「孤独」以下は同義二字を重ねた熟語とみて「若見孤独、幽繫、疾病、種種厄難、困苦衆生」と区切り，右に示したように理解するのが最も普通の読み方であろ

う。言い方を変えれば，これが並の理解であると言ってもよかろう。その証拠に，この箇所を現代語訳する雲井昭善氏も同じ漢訳の原文を次のように和訳している。

わたくしは，今日からさとりの彼岸にいたるまで，孤独の人，監禁されている人，病の人，いろいろ苦しむ人，貧しい人を見捨てはいたしません。（雲井一九七六・七七頁）

ところが興味深いことに，隋の吉蔵は『勝鬘宝窟』という注釈の中で右の経文の「孤独、幽繫、疾病、種種厄難，困苦衆生」という箇所を一字ごとに分解して解説する。吉蔵によれば以下の通りである。

父がいない者を「孤」と言う。付き添ってくれる者がいない老人を「独」と言う。幾重にもなった牢獄を「幽」と言う。奥深く人のいない場所である。手かせ足かせを「繫」と呼ぶ。軽い病を「疾」と言う。重い〔病を〕「病」と言う。安泰でない様を「危」と言う。障害は「難」である。しばしば困窮することを「困」と呼ぶ。逼迫した苦悩を「苦」と言う。

無父曰「孤」。老人無侍曰「独」。重牢曰「幽」，謂深遠無人処也。枷鎖称「繫」。患之軽者曰「疾」。重者称「病」。不安曰「危」。障礙為「難」。数窮称「困」。逼悩名「苦」。（『勝鬘宝窟』巻上末。大正三七・二三上～中）

この注釈によれば，吉蔵が見た経本は「孤独、幽繫、疾病、種種厄難困苦衆生」でなく，「孤独、幽繫、

疾病、種種危難困苦衆生」だったらしい。吉蔵の注釈を字義通り活かして元の経文を訳すと，恐らく次のようになるであろう。

> 世尊よ，私（勝鬘夫人）は今日のこの日から〔将来に〕悟りに至るまでの間，もし父なき若者（「孤」）や付き添ってくれる者のいない老人（「独」），幾重もの牢獄（「幽」）や手かせ足かせ（「繫」），軽い病（「疾」）や重い病（「病」），〔更に〕様々な危険（「危」）や障害（「難」），度重なる困窮（「困」），逼迫した苦悩（「苦」）〔にあえぐ〕衆生を見たならば，暫しの間も決して捨て置かず，必ずや安逸ならしめようと，役に立つ行いで利益を与え，苦しみから解放し，その後で好きに任せる。
>
> 世尊，我従今日乃至菩提，若見孤、独、幽、繫、疾、病、種種危、難、困、苦衆生，終不暫捨，必欲安隠，以義饒益令脱衆苦，然後乃捨。

「孤独」「疾病」「困苦」等の二字熟語をそれぞれ一つの意味として訳すのと，吉蔵のように「孤独」は「孤」と「独」の組み合わせである，「疾病」も「困苦」もまた然りと解釈するのでは，本文の意味が変容する。通常の意味を否定するのでなく，意味が深まるのだ。本章の副題を「熟語を分解し再統合する」とする理由はここにある。「孤独」を，誰もが知る熟語として理解するのは通り一遍の理解であり，「孤」と「独」に分解し，それぞれに意味の差異を与えた後に再統合することによって，差異化された意味の両方を含む熟語に様変わりさせるのである。

更にまた我々は，吉蔵の注釈における語義解釈が，彼の独創でないことに留意しなければならない。

「孤独」を「孤」と「独」に分けてそれぞれを解説する説は，上掲[2]に示した『礼記』王制と『孟子』梁恵王下篇と軌を一にする。とりわけ「孤」を「無父」とする解釈は全く同じである。「独」の解説も表記は異なるが，実質的に同じである。

それだけではない。軽い病を「疾」，重い病を「病」と区別する吉蔵説もまた，中国の伝統的古典解釈に基づく。すなわち『周礼』天官篇疾医に「掌養万民之疾病（万民ノ疾病ヲ養スヲ掌ル）」という句があり，その疾病について唐初の賈公彦の疏は「疾軽，病重（疾ハ軽ク，病ハ重シ）」とする。また，『論語』の述而篇と子罕篇に「子疾病」という語があり，「子疾病ナリ」または「子疾病シ」と訓ずるのが常であるから，ここにも同じ解釈を適用できる。

以上は吉蔵の「孤独」解釈であり，その場合の「孤独」はごく一般的な語であった。一方，仏典で「孤独」を用いる広く知られた例は「給孤独園」という庭園名である。そこには布施を惜しまないアナータピンダダ Anāthapiṇḍada という施主がいて給孤独長者と呼ばれた。この長者は別名スダッタ Sudatta（須達長者）とも呼ばれた。庭園名に現れる「孤独」を漢語で注釈する際にも「孤独」を「孤」と「独」に分解する例が複数見出せる。一例だけ挙げておくと，唐の法蔵『華厳経探玄記』巻一八はこの庭園を注釈する中で「又無父曰「孤」。無子曰「独」。須達長者恵施資給，名「給孤独」」すなわち「父がいない〔若者〕を「孤」と言う。子のいない〔老人〕を「独」という。スダッタ長者は惜しみなく物品を布施したので，「「孤」なる者にも「独」なる者にも〔惜しげなく物品を〕「給」した者（「給孤独」）」と呼ばれた」という（大正三五・四四一下）。

なお吉蔵と法蔵の間の時代に活動した窺基——玄奘の直弟子——もまた「孤独」という語を「孤」と

「独」に分解して説明する。ただ窺基の場合は，彼の『説無垢称経疏』（『維摩経』の注釈）巻四末に「無父母曰「孤」。無子弟曰「独」」（大正三八・一〇六六中）と，『同』巻五末に「無父母曰「孤」。無兄弟曰「独」」（一〇八五上）とほぼ同文があり，共に父でなく「父母」とし，子でなく「子弟」と「兄弟」と表すのが異なる。ともあれ窺基も，「孤独」を一字ごとに分解し再統合することで意味を深める注釈をした吉蔵や法蔵と同じ傾向を示すことは，注目すべきである。

## 4.2 「歓喜」（かんぎ　*J.* kangi, *Ch.* huānxǐ）

**1 インドのサンスクリット語　2 中国の伝統漢語文化**

漢語「歓喜」に当たるサンスクリット語は複数あるが，わたくしが今取り上げたいのはサンスクリット語「プラムディタ *pramudita*」である。それは菩薩が行うべき十地のうち初地の名「歓喜地 *pramuditā bhūmiḥ*（喜びに満ちた地盤）」である。「プラムディタ *pramudita*」は「喜んだ・喜びに溢れた」を意味する単一概念であり，それを更に細かく二つに分けることはできない。

一方，漢訳「歓喜」に関する字義を押さえておくと，『爾雅』釈詁篇は「喜ハ楽ナリ」と言う。後漢の『説文解字』には「歓ハ喜楽ナリ」，「喜ハ楽ナリ」とある。『広雅』釈詁篇に「歓ハ喜ナリ」とある。「歓喜」の「歓」と「喜」に大きな意味の違いはなく，ほぼ同義語である。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

ウッジャイニー出身のインド僧，真諦（パラマアルタ，パラマールタ Paramārtha 四九九〜五六九）が扶南（カンボジア）滞在を経て中国に到来したのは梁末の五四六年だった。その後，真諦は南朝の梁末から陳の始めまで中国人弟子たちと漢訳事業を二十年余り続け，五六九年に死去した。その間，真諦は経典・論書を漢訳する旁らで，しばしば，自らの言葉で漢訳文献に対する注釈を口頭で弟子たちに伝えた。残念ながら完本として現存する真諦注はないけれども，後の諸書に真諦の口述注釈が引用されるため，我々はそこから真諦の注釈の内容や特徴，語彙を知ることができる。

真諦は自らの注釈において，インドのサンスクリット語であれば一語であるはずのものを漢字二字で漢訳し，かつその二字に差異を与える解説をしたことが知られている（船山二〇一九a・一七九〜一八二頁）。漢字に基づいて思考し表現する漢人その他の東アジア人が漢字二字の漢訳を一字ずつに分解しそれぞれを解説するのは自然であり，理に適う。しかし本来はサンスクリット語で思考し表現していたインド僧の真諦が母国語でない漢語を用い，漢語の伝統に沿って二字を区別したことは，甚だ好奇心をそそる事実である。

そのような事例として，サンスクリット語「プラムディタ」の漢訳「歓喜」を「歓」と「喜」に分解して説明したことを具体的に紹介する。すなわち天親（ヴァスバンドゥ）造・真諦訳『摂大乗論釈』巻八に次の一節がある。

歓喜〔地〕は，第二に，勝れた方便を得た結果を表す。自らへの愛着を捨てることを「歓」と名付

け，他者への愛情を生じることを「喜」と名付け，〔合わせて「歓喜」と言う〕。

歓喜即第二明得勝方便果。捨自愛名「歓」，生他愛名「喜」。（大正三一・二〇六上）

これはインドのヴァスバンドゥによる注釈を真諦が漢訳した文献に見られる。漢訳であるからには通常は，サンスクリット語原典に逐語的に一致する原文があったと見なすべきである。しかし真諦の漢訳には，真諦が漢訳しながら自らの解説を補足したと考える方が理に適う，厳密には「漢訳」にそぐわないような補足的解説が少なくない。右の一節もその一つである。

サンスクリット語「プラムディタ」を，もし仮に接頭辞「プラ *pra-*（前方に・先に）」と動詞完了形「ムディタ *-mudita*（喜んだ）」に分けたとしても，「自らへの愛着を捨てる」と「他者への愛情を生じること」という意味には決してならない。真諦説は喜んだ・歓喜したの意味を自分に適用した場合と他人に適用した場合の二種に分け，それを「歓」と「喜」とに仮に，暫定的に配分しているに過ぎない。

類例として，このほかにも真諦訳には「意楽（いぎょう）」と漢訳される原語「アーシャヤ *āśaya*」を「意」と「用」に区別して説明する箇所やその他の語例があることが既に判明している。

こうした漢訳にあるべからざる内容をどう扱うのが最も適切かは最終的に決められない。ただインド人の真諦が中国で弟子に与えた注釈にこのような内容が多く，また一部には真諦の漢訳中にも混入しているのは事実であり，否定できない。私は一つのあり得る解釈法として次のように考えている――「歓喜」を「歓」と「喜」に分析し説明する方法は，サンスクリット語で思考する人々には無意味で不要な解説である。それを必要とするのは漢語でものを考え，漢語で表現する中国人仏教徒たちだった。なら

ば，中国における多くの漢人聴衆に既に馴染みのある漢訳経典や漢字特有の教理学的説明を用いながら，彼らを一層深遠な教えに導こうとして真諦が漢人聴衆の側に立って行った解説，それが「歓喜」を「歓」と「喜」に分析し説明する便宜的方法だった。一言で言うなら，それは真諦が漢人聴衆に向けて行った対機説法（相手に応じて教えの示し方を変えること）だったのではないか（船山二〇一九a・一七七頁）。

## 4.3 「如是」（にょぜ　*J.* nyoze, *Ch.* rúshi）

漢訳「如是」にはサンスクリット語との乖離がある。それはサンスクリット語が「エーヴァム *evam*」の一語，一概念であるのに対して，漢語に訳す時それを「如」「是」の二字で表記したことによって，漢語では二字，二概念が合した熟語となったことである。これは一見すると取るに足りない些事のように思われるかも知れないが，中国に到来して中国人たちに口頭で説明したインド僧もまた，漢字で表記された「如是」に沿って，「如」と「是」に区別して解説せざるを得なかったという事実がある。

### 1 インドのサンスクリット語

漢訳「如是」のサンスクリット原語「エーヴァム *evam*（このように・以下のように，英訳 thus）」を簡潔に説明する文献としてヴィーリヤシュリーダッタ『決定義経注』の解説を押さえておこう。

「かしこまりました（このやうに）」といふこの不変化詞は，喩例などの多くの意味で〔使用〕されはするけれども，ここでは，内容からして，返答の意味で〔使用されてゐると〕知るべきである。どのやうにか。結集のとき，結集しようとしてゐた五百の阿羅漢たちがアーナンダに，「君が聞いた通りに述べてください」と頼んだのに対し，〔アーナンダが〕「かしこまりました」と言ったのだからである。「あなたがたがお求めの通りにいたします」といふ意味である。（本庄一九八九・四一頁。傍点は船山）

***evaṃ*** *ity ayaṃ nipāto yady apy upamādiṣu bahuṣv artheṣu vartate tathāpīhārthavaśāt prativacane boddhavyaḥ. katham. saṃgītikāle pañcabhir arhacchataiḥ saṃgātum udyatair āryānando 'dhīṣto yathā tvayā śrutaṃ tathā bhāṣasveti. tata āha* ***evaṃ*** *iti.* ***yathā yuṣmābhir ādiṣṭaṃ evaṃ kriyate ity arthaḥ.***（サンタニ一九七一・七四頁一二行〜七五頁三行）

これはサンスクリット語で思考し，サンスクリット語で表記した解説である。そのためヴィーリヤシュリーダッタは「エーヴァム」を一語一概念として扱い，それを更に細かく分析していない。

### ２ 中国の伝統漢語文化　３ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

如と是の字訓は『説文解字』に見られる。すなわち「如ハ従ナリ」,「是ハ直ナリ」であるが，漢訳「如是」の語義と直接関係する内容ではない。

次に，仏典に「如是」の解説を求めると，当然ながら，多くの文献を得ることができる。

経典冒頭の「エーヴァム・マヤー・シュルタム *evam mayā śrutam*（このように私は聞いた。Thus have I heard.）」を漢訳するに当たり，早期の漢訳者は，「マヤー（私は）」を略して「聞如是」と訳し，後秦の鳩摩羅什または同時代の竺仏念から，「如是我聞」と訳すよう変わった。この新型の「如是我聞」はサンスクリット語の語順をそのまま保つ不自然な漢語表現である。

後漢の安世高訳から始まった仏典漢訳の初期の時代に中華の人々が「如是」をどのように解したかは，資料不足のため，明らかとならない。はっきりと「如是」を解釈する言葉が残っているのは，鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』に対する注釈を集めた『注維摩詰経』が最早期であろう。その巻一で鳩摩羅什の高弟の僧肇（そうじょう）（四一四卒）は次のように注釈する。

〔僧〕肇は言う，「「如是」は従順し信頼するという言葉である。そもそも信頼すれば〔ブッダの〕説いた事柄の理屈に従順となり，従順となれば師弟の相承関係の道筋ができる。経典は詳細か簡潔か〔の違い〕と関係なく，〔先ず〕それを信頼しなければ他に伝わらないから，それ故に「如是（この〔以下の〕通りに）」という言葉から語り始める」。

肇曰，「「如是」信順辞。夫信則所言之理順，順則師資之道成。経無豊約，非信不伝，故建言「如是」」。（大正三八・三二八上）

これが僧肇の解説である。僧肇はブッダが経典に述べた事柄に「順信」——従順し信頼すること，言い換えれば絶対的信頼——を示すことで，仏法を次世代に伝達するために「如是」から経典は始まるとい

う。ただここに「順信」という語はあるが，「如是」を具体的にどのように理解すべきかを示す説明はない。これに対して，同じく鳩摩羅什に師事し，僧肇と同時代人の竺道生（三五五～四三四）は『妙法蓮花経疏』巻上において「如是」をこう注釈する。

「如」は，道理に適った言葉であり，言葉と道理が相従い一致することを「如」と言う。「是」は，そうでないことが決してないこと（確かにそうであること）を言う。

「如」者当理之言，言理相順，謂之「如」也。「是」者無非之称。（続蔵一・二乙・二三・四・三九七表下）

ここに「是」は「無非――非ザル無シ」という説明が見られる。これは先に1.1「法」で述べた竺道生の「法」は「無非法――法ニ非ザル無シ」と説明するのと同じ二重否定法である。竺道生は「法」と「是」に同じ手法の解説をするのが分かる。次世代に属する南朝斉の僧宗の説は次の通りである。

僧宗の説を調べてみるとこう言っている，「「如」は違いがないことを意味する語である。〔本経で〕アーナンダが伝える〔言葉〕は仏の教説と異ならない。「是」とは，それが仏の教説に他ならないということである。二つのものが似ていることも「如（～のよう）」というから，〔如是我聞の〕「是」字は，この似ている〔という意味の「是」と〕区別するのである」。

案，僧宗曰，「如者，不異之辞。明阿難所伝与仏説不異也。是者，明即是仏説也。有両物相似亦曰

如。故以是字簡相似也」。（『大般涅槃経集解』巻二。大正三七・三八三下）

同じ時代，在家の劉虬（りゅうきゅう）はこう解説する。

更にまた〔劉虬の〕[1]『注無量義経（ちゅうむりょうぎ）』に言う，「至人（＝聖人＝仏）の説法は専ら「あるがままの真実（如＝真如）」を明示し，「あるがままの真実（如＝真如）」のみが「正しい（是）」から，それ故に「如是」という」と。

又『注無量義経』云，「至人説法，但為顕「如」，唯「如」為「是」，故云「如是」也」。（吉蔵『法華義疏』巻一。大正三四・五四五上～中）

（1）『大唐内典録』巻四「『注法華経』十巻。『注無量義経』。右二部経，一十一巻，南郡武当山隠士劉虬撰并製序。劉虬，即梁祖布衣之友也。其子之遴，梁任為太常」（大正五五・二六三下）。

劉虬には『注法華経』という注釈もあった。そこでは「如是」をこう解説する。

〔劉虬の〕[1]『注法華経』に言う，「「如是」〔という経典冒頭の語〕は感応（かんのう）の始まりである。「如」は機縁に順応するからこう名付け，「是」はそうでないことが決してない（確かに仏の教えの通りである）からこう呼ぶ。命ある生きもの（衆生）は，〔経に説かれた如来の教えが〕そうでないことが決してないから感（如来への働きかけ）を行い，如来は機縁に順応するから応（衆生への応接）を行う。

〔アーナンダ等の〕経典伝達者は，優れた教えは感応より発するので，それ故に「如是」と言う」

『注法華』云，「「如是」，感応之端也。「如」，以順機受名。「是」，以無非立称。衆生以無非為感，如来以順機為応。伝経人以名教出於感応，故云「如是」」。（吉蔵『法華義疏』巻一。大正三四・四五四上）

（1）吉蔵『法華玄論』巻一「齊代有清信優婆塞劉虬，与十許名僧，依傍安、林、壱、遠之例，什、肇、融、垣（「恒」の誤写）之流，撰録衆師之長，秤（「称」の誤写）為『注法華』也」（大正三四・三六三下）。船山（二〇一七・三九頁）に『注法華経』の撰者を僧肇とするのは誤りなのでここに訂正する。

劉虬『注法華経』の「如」を「順応」とする説は，竺道生『妙法蓮花経疏』の「言理相順」に，「是」を「無非」とする説と同じく『妙法蓮花経疏』の「無非之称」に基づくと考えられる。つまり劉虬説は竺道生説を継承すると言える。

次に，梁の武帝（位五〇二～五四九）はこう解説する。

（梁の武帝は言う――）「如是」とは，この〔以下に説かれる〕言葉のままが仏の教えであるから，それ故に「如是」と言う。

「如是」者，如斯之言，是仏所説，故云「如是」也。（吉蔵『法華義疏』巻一。大正三四・四五四中）

これは「如是」とは「仏説のままに」を意味するという解釈である。梁の法雲（四六七～五二九）『法華義記』巻一は，自説でなく，他者の説であるが，それを次のように紹介する。

こう解釈する人がいる，「文章（の正しさ）を「如」と呼び，理法（の正しさ）を「是」と呼ぶ」。また，こう言う人もいる，「「如」は異ならないことを明示し，「是」はそうでないことが決してないことを言い表す」。

有人解言，「文則称「如」，理則称「是」」。又有人言，「「如」明無異，「是」弁無非也」。（大正三三・五七六下）

ここで法雲が挙げる二説のうち，第二説で「如」を無異と解説するのは僧宗説と近似する。同じく第二説で「是」を「無非」と解するのは竺道生『妙法蓮花経疏』と劉虬『注法華経』の説である。

以上は南北朝期の南朝における語義解釈である。いずれも「如」と「是」に截然と分ける点で共通する。通常「如是我聞」は仏弟子アーナンダ（阿難）の語として「このように（以下の通りに）私は聞いた」という意味に理解するのに対して，南朝の解釈に従って理解するなら，「「如」（ブッダが説いた）そのままに，「是」確かに或いは正しく，「我」私は，「聞」聞いた」と解すべきである。こうして「如」と「是」に分ける傾向がその後も続いた様子は，吉蔵『法華義疏』巻一（大正三四・四五四上～下）・智顗『妙法蓮華経文句』巻一上（大正三四・三中）等から知られる。

更に興味をそそる事実は，このような「如是」を二字に分解して説明する方法が漢語文化圏に育った注釈者のみに共有されたわけではなかったことである。「如是」の原語「エーヴァム *evam*」が分割不能な単一概念を示す一語であることを知悉していたインド僧たちも，漢訳者として中国に滞在した間に，漢人同様，「如」と「是」に分ける解説をしたのだった。その実例は，ナレーンドラヤシャスと真諦と

いう二人のインド僧の解説である。

ナレーンドラヤシャス Narendrayaśas（那連提耶舍，那連提黎耶舍，四九〇～五八九）は耳たぶが大きく垂れ下がっていたので時に「長耳三蔵」とも渾名された（船山二〇一四。船山二〇一九a・二一一頁注五六）。唐の円測『解深密経疏』巻一は「長耳三蔵」の解説を次のように引用する。

長耳三蔵（耳の長い三蔵法師）の解説は，〔異なる三つの観点に基づいて〕三つの意味を含む。第一は，仏を観点として，三世の諸仏の教説に違いはないから，それ故に「如」と名付ける。〔諸仏の〕教説は同一だから，それ故に「是」と称する。第二は，法（存在物）を観点として，諸の存在物の真実の姿だから，それ故に「如」と名付け，その真実の姿をそのままあるがままに説くから，それ故に「是」と称する。第三は，僧（教団）を観点として，アーナンダが伝えることは仏の教説と違いがないから，それ故に「如」と名付け，常に誤りを離れていることを「是」と称する。

長耳三蔵釈有三義。一者就仏，三世諸仏所説無異，故名為「如」，以同説故，称之為「是」。二者約法，諸法実相，故名為「如」，如如而説，故称為「是」。三者約僧，阿難所伝不異仏説，故名為「如」，永離過非，称之曰「是」。（続蔵一・三四・四・三〇一表上）

もう一人，真諦（四九九～五六九）においても，「如」「是」を区分する解説が明らかである。

真諦三蔵は言う，「真実が世俗と別でないことを「如」と名付ける。世俗が真実に随順し〔齟齬し

ないこと」を「是」と称する。真実と世俗は別の二つではないから，それ故に「如是」と称する」。真諦三蔵云，「真不違俗，名之為「如」。俗順於真，称之為「是」。真俗無二，故称「如是」」（慧苑『続華厳経略疏刊定記』巻二。続蔵一・五・一・二九裏上。＝澄観『大方広仏華厳経疏』巻四。大正三五・五二九上）

ナレーンドラヤシャスが「如是」を分解して三種の解釈を示したのに対し，真諦は「真」なる「如」と「俗」なる「是」とを合わせて「真ト俗トハ無二ナレバ，故ニ「如是」ト称ス」と，二字を分解した後に再び元に戻して再統合し，「如是」の意味を深めている。

真諦の解説が漢人聴衆に向けた彼特有の「対機説法」とも考えられることは既に述べた通りである。

## 4.4 「讃歎」（さんだん　*J.* sandan, *Ch.* zàntàn）

### ② 中国の伝統漢語文化

本節は仏教漢語「讃歎」を扱う。その原語として何を想定すべきかについては後述する。まず漢字「讃」と「歎」の字義を押さえておくと，『釈名』釈典芸篇に「人ノ美シキヲ称ウルヲ讃ト曰ウ。讃ハ纂ナリ，其ノ美シキヲ纂集シ而ウシテ之レヲ叙ブルナリ」とある。歎については『説文解字』に「歎ハ吟スルナリ」とある。更にまた，『礼記』檀弓下篇「戚斯歎」に対する孔穎達の疏に「歎ハ吟シ息スルナ

リ。憤恚転タ深ケレバ，故ニ因リテ吟シ息スルヲ発スルナリ」とある。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

次に，後秦の鳩摩羅什訳『大智度論』の説を検討する。『大智度論』は鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』（大正新脩大蔵経第八巻二二三号）に対する注釈である。

よく知られている通り，『大智度論』には二つの大きな問題があり，万人が一致する見解に達していない。問題二つの第一は著者である。伝統的に『大智度論』は龍樹造であり，龍樹とは中観派の祖であるナーガールジュナ（約一五〇～二五〇頃）である。しかし『中論（中観論）』の著者ナーガールジュナよりも後の発達した，詳細な内容が『大智度論』には含まれ，また論述の仕方も異なる。第二は，『大智度論』がサンスクリット語原典の逐語的な漢訳か，それとも訳者鳩摩羅什がかなりの程度で自説を補足しているのかという，内容に関する問題である。『大智度論』を，そのサンスクリット語原典の忠実な漢訳と見なす場合に生じる具体的問題として，翻訳として扱い難い語彙の存在がある。本節で取り上げる「讃歎」は正にその一例である。具体的には『大智度論』巻三〇に次のような一節がある。それは『摩訶般若波羅蜜経』の経文「欲以諸善根供養諸仏，恭敬，尊重，讃歎，随意成就者，当学般若波羅蜜」（大正八・二一九中）であり，これは鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』巻一の原文である（大正二五・二七六中）。訓読は「諸善根ヲ以テ諸仏ヲ供養シ，恭敬シ，尊重シ，讃歎シ，随意ニ成就セント欲（ほっ）スル者ハ，当（まさ）ニ般若波羅蜜ヲ学ブベシ」であろう。この原文に特に問題がないが，注釈である鳩摩羅什訳『大智度論』巻三〇の次の内容に問題がある。

〔『摩訶般若波羅蜜経』の経文のうち〕「尊重（そんじゅう）」とは，一切の命ある生きものの持つ徳目はこの上なく優れていることを知っているので，それ故に「尊（尊い）」と言い，〔ブッダに対する〕畏敬の念は父母や師匠，君主王公〔への念〕を越えており，〔命ある生きもの〕の為になる行いが重要であるので，それ故に「重（重要）」と言う。

「恭敬（くぎょう）」とは，〔菩薩は〕自ら謙遜し災難を畏怖するので，それ故に「恭（うやうやしい）」と言い，その〔ブッダの〕智慧と徳目を推量するので，それ故に「敬（うやまう）」と言う。

「讃歎（さんだん）」とは，その〔ブッダの〕功徳を立派に思うことを「讃（たたえる）」と言い，どんなに讃えてもまだ足りないので，更にその上に〔ブッダを〕称揚するので，それ故に「歎（なげく）」と言う。

「尊重」者，知一切衆生中徳無過上，故言「尊」，敬畏之心過於父母、師長、君王，利益重故，故言「重」。「恭敬」者，謙遜畏難，故言「恭」，推其智徳，故言「敬」。「讃歎」者，美其功徳為「讃」，讃之不足，又称揚之，故言「歎」。（大正二五・二七七上）

『大智度論』はこうして「尊重」を「尊」と「重」とに分け，「恭敬」を「恭」と「敬」とに分け，「讃歎」を「讃」と「歎」とに分けて注釈する。漢語としては明快な説明である。しかし問題となるのは「尊重」「恭敬」「讃歎」それぞれのサンスクリット原語である。鳩摩羅什訳の経文とサンスクリット語原文を示すと次の通りである。

「欲以諸善根㈠**供養**諸仏，㈡**恭敬**、㈢**尊重**、㈣**讃歎**，随意成就，当学般若波羅蜜」（大正八・二一九中）。

*punar aparaṃ Śāriputra bodhisattvena mahāsattvena yaiḥ yaiḥ kuśalamūlair ākāṅkṣati tathāgatān arhataḥ samyaksambuddhān* [2] ***satkartuṃ*** [3] ***gurukartuṃ*** [4] ***mānayituṃ*** [1] ***pūjayituṃ*** *tāni tāni me kuśalamūlāni samṛddhyantām iti bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyam.*

（*Pañcaviṃśatisāhasrikā prajñāpāramitā* I-1, ed. Kimura Takayasu, Tokyo : Sankibo Busshorin, 2007, p. 32, ll. 24-27. 船山二〇一九a・二一〇頁注五五に基づく）

右の漢語㈠〜㈣とサンスクリット語[1]〜[4]は対応し，「讃歎」は *mānayitum*（称賛・尊敬すること）に当たる。因みにラモット（一九七六・一九三四頁）は「讃歎」をサンスクリット語「ヴァルナナ *varṇana*」の漢訳と推定するが，右掲原文との対応からわたくしは「マーナナ *mānana*／マーナナー *mānanā*」を想定したい。

四語ともサンスクリット語では一語一概念，漢訳では二字一概念となっている。ところがそれを注釈する『大智度論』は漢訳を二字一概念とせず，二字二概念に分解するのである。ラモット訳（一九七六・一九三四頁注一）は㈣を「讃」と「歎」に分解するのは中国語に基づく解説であると注記するが，㈣だけではない。㈡㈢㈣すべて忠実な逐語的漢訳と考え難い漢語に色づけされた解説である。もしそうならば，これは鳩摩羅什が漢訳時に改変した箇所か補足した箇所と考えるべきであろう。

ここで用いられる㈡「恭敬」は，鳩摩羅什訳が創設した新熟語ではない。『礼記』曲礼上篇に「是以

君子恭敬，撙節退譲以明礼」すなわち「是ヲ以テ君子ハ恭敬シ，撙節（へりくだる）退譲（謙遜する）シ以テ礼ヲ明ラカニス」とある。『大智度論』に「恭」を「謙遜畏難」と解説するうちの「謙遜」は，『礼記』の「撙節退譲」に通じる。唐の孔穎達の疏は「「恭敬」ナル者ハ，何胤（南朝斉梁時代）云ワク，「貌ニ在ルヲ「恭」ト為シ，心ニ在ルヲ「敬」ト為ス」」という。類例として『史記』楽書に「君子ハ以謙退ヲ以テ礼ト為シ，以損減ヲ以テ楽ト為ス」とあるのも参考になろう。

更に，『大智度論』が㈣「讃歎」において「讃」を「美其功徳」と解説するのは，劉熙『釈名』釈典芸篇に「称人之美曰讃」すなわち「人ノ美ヲ称ウルヲ「讃」ト曰ウ」に重なる。

このように『大智度論』は「龍樹造・鳩摩羅什訳」という名目で伝わるとはいえ，［2］中国の伝統的漢語文化を踏まえた内容を含むという性格が認められる。ここには，鳩摩羅什の漢人の高弟たちが訳語と語彙に深く関与することで『大智度論』が生まれた可能性を考慮してみる価値があろう。

## 4.5 「如来」（にょらい　*J.* nyorai, *Ch.* rúlái）

### ［1］インドのサンスクリット語

インド仏教における「如来」の語義については赤沼（一九二三／三九）・水野（一九五七）等の古典的研究がある。原語の「タターガタ *tathāgata*」は仏教成立以前からインド古典文献に用いられ，衆生／有情（サットヴァ *sattva* 命ある生きもの）の意で用いる時と，仏教内で理想的な修行者・修行完成者を指す

時がある（水野一九五七）。後者の理想的修行者を指す仏教的用法は初期仏典やパーリ語経典に見られ，時代が下って大乗仏教の興起時代に入ると，より込み入った解釈を生んだ。「タターガタ」には「如来(にょらい)」（*tathā* + **ā***gata* "Thus **Come** One"）という後代定着する漢訳の他，比較的早期の文献に「如去(にょこ)」（*tathā* + *gata* "Thus **Gone** One"）という漢訳も現れる（赤沼一九二三／三九・三一〇頁）。「如来」「如去」の「如」はいずれも「タター *tathā*（「そのような」の意）」であるのは確かだが，語義解釈を行う際には，「タター」はあるがままの様子・仏陀の悟りの状態を指し，「タター」とは端的に「タタター *tathatā*（あるがままであること・真如）」の同義語であるとする説も生まれた。文献資料を渉猟すると，インド語文献の「タターガタ」には四義・五義・八義・九義等があるとするパーリ語文献や，六義を列挙する北伝漢訳アビダルマ文献がある（赤沼同・三一八～二一頁）。

こうした流れの中，インド大乗仏教は様々な局面で「タターガタ」としての仏を重視すると共に，「そのように去ったお方（如去）」と「そのように来たお方（如来）」の二釈を止揚するような大乗仏典も生み出した。その端的な例として『金剛般若波羅蜜経』の次の二節がある。

> それはなぜかというと，スブーティよ，如来と言われるものはどこへも去らないし，どこからも来ないからである。(1) それだからこそ，《如来であり，尊敬さるべき人であり，正しく目ざめた人である》と言われるのだ。(2)（以上は梵語原典からの和訳。中村・紀野一九六〇／二〇〇一・一二九頁）
>
> *tat kasya hetoḥ. tathāgata iti Subhūte ucyate na kvacid gato na kutaścid āgataḥ.* (1) *tenocyate tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddha iti.* (2)

（1）鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜経』「何以故。如来者，無所従来，亦無所去，故名如来」に対応する（大正八・七五二中）。

（2）同訳『金剛般若波羅蜜経』に対応なし。

それはなぜかというと，スブーティよ，〈如来〉というのは，これは，真如の異名なのだ。[1]（中村・紀野同・一〇三頁）

（1）鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜経』「如来者，即諸法如義」（大正八・七五一上）。

このうち第一節は「如去」でも「如来」でもなく，究極的には非如去非如来であるとの空思想に基づく。第二節は「如来」の「如」とは「真如」であると説く。そのサンスクリット語原文は *tathāgata iti Subhūte bhūtatathatāyā etad adhivacanam* である。ただここで真如（鳩摩羅什訳「諸法如」）に対応する原語は，厳密には *tathatā* の意味を更に限定した *bhūtatathatā*（あるがままの真実）である。

更に，瑜伽行派の根本典籍『瑜伽師地論』本地分「菩薩地」は「如来」をこう解説する。

それについて，何であれ，これ（仏世尊）によって語られたこと，話されたこと，説明されたこと，は，すべてその通りである（すなわち）誤りがない。それ故，如来（あるがままに正しく説示した者）と言われる。[1]

*atra yat kimcid anena* ***bhāṣitaṃ lapitaṃ udāhṛtaṃ sarvaṃ*** *tat* ***tathā avitatheti*** *tasmāt* ***tathāgata*** *ity ucyate.* [1]

（荻原一九三六／七一・三八五頁一〜二行。ダット一九七八・二六五頁一九〜二〇行）

（1）　同内容が次の二つに漢訳されている。〔北涼〕曇無讖『菩薩地持経』巻一〇「畢竟方便処建立品」「言語所説，不乖於如，是故名多陀阿伽駄」（大正三〇・九五六中）。〔唐〕玄奘訳『瑜伽師地論』菩薩地「持究竟瑜伽処建立品」「当知此中諸有所言、所説、所宣，一切如実，皆無虚妄，故名如来」（大正三〇・五六九上）。

ヴィーリヤシュリーダッタ『決定義経注』は，音の近似する別語に置き換えて次のように説明する。

語り手性とは，不顛倒なる法を説く人であることによる。それによって世尊は「如来（タターガタ）」と呼ばれる。あるがままに，不顛倒なる法を説く（タターガダ）と〔語義解釈〕して，である。（本庄一九八九・一二五頁，傍点は船山）

*vaktṛtvam aviparītadharmadeśakatvaṃ yena bhagavān* ***tathāgata*** *ity ucyate.* ***tathei****vāviparītadharmaṃ* ***gada****tīti kṛtvā.*（サンタニ一九七一・二四二頁五〜六行）

「タターガタ *tathāga****ta***」を「タターガダ *tathāga****da***」に置き換えるのである。この代置は文法的には何ら根拠のない単なる音の近似性に基づく。しかし実際の聴覚レベルでは確かに「タ *ta*」と「ダ *da*」は近似音である。本書「序論」で解説したように，このような文法的に説明できない破綻的なものではあるが一般人が納得し易い解釈法を，インドでは「ニルクタ」「ニルクティ」「ニルヴァチャナ」等の呼び

名で呼んだ。このようなインド語における近似音や同音の別の単語に置き換える説明方法はサンスクリット語として語源を同じくする意味を示すのでなく，音の近似から全く別の説明を与えるに過ぎないが，方法論的には，中国の「音通」による語釈と相通じるものがある。

ニルクタは，なる程と思わせる反面，駄洒落の類いに堕す危険もある。ガタとガダは音が近いだけで何ら繫がらない。もしそれを認めるなら，例えば「死後苦（しごく）があるから地獄（じごく）なり」や「天（てん）まで届く軸（じく）だから天竺（てんじく）なり」の類いに堕してしまう（以上二例は出鱈目！）。かくしてニルクタは，古代中世のサンスクリット文法学者には評判の悪い語義解釈とされた。現代でも「通俗語源解釈 folk etymology」と呼ばれる。「通俗」は，あくまで俗人の誤解に過ぎないという価値否定を含む。しかしながら，通俗で何が悪いと開き直ることもできる。サンスクリット語注釈を読んでみると，ニルクタに基づく語義解釈はあちこちに見られ，しかも肯定的に評価されている。そのため「通俗語源解釈」より，「人気のある語義解釈 popular etymology / reputable etymology」と呼ぶ方が良いと主張する人もいる。

インド八世紀末～九世紀初頃に活動したハリバドラ Haribhadra もまた，『現観荘厳論光明般若波羅蜜多釈 *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*』で『決定義経注』と同じ説明をする。

> その場合，それら諸存在が全くそのまま（*yathā-eva*）確立している，そのままに（*tathā-eva*）〔それら諸存在の姿を〕説くこと（*gadana*）から，如来（*tathāgata* 存在のありのままをそのまま説いた者）である。

*tatra* ***yathaiva*** *te dharmā vyavasthitās* ***tathaiva gadanāt tathāgata*** *iti.*（荻原一九三二／七三・一八三頁一〇

〜一一行）

一方，チベットの『二巻本訳語釈』はどうか。

*tathāgata* というのは，[1] *tathā* は「そのように」，*gata* は「〔あちら へ〕いらっしゃった方」或いは[2]「〔こちらへ〕いらっしゃった方」，また[3]「ご存じである方」，[4]「仰った方」を指す。即ち，語句の意味は全体としては，[1]以前の諸仏がどのように〔あちらへ〕いらっしゃり，[2]〔こちらへ〕いらっしゃったのかということや，[3]一切諸法の自性とをありのままにご存じであり，[4]〔それを〕お説きになった方を指すけれども，以前に流布していた通りに「如来」と〔訳語〕を付ける。

（石川一九九三・一〇頁。[1]〜[4]は船山）

### [2] 中国の伝統的漢語文化 [3] インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

「如」については4.3「如是」[2]を参照されたい。

先に[1]で示した漢訳は，漢訳とはいえインド文献の逐語訳であり，特段の中国的歪曲は認められない。それに対し，インド文献の逐語訳の中には，「如来」を「如」より到来した者と解し，その「如」を真如またはの同義語で説明する漢訳や漢語注釈もあった。その典型的事例を，年代順に四つ挙げる。

一は，後秦の鳩摩羅什訳『大智度論』巻三九の次の一節である。

真実ありのままの道からここに来現したから，「如来」と名付ける。

如実道来故，名為「如来」。（大正二五・二三六上）

二は，北涼の曇無讖（どんむしん）訳『菩薩地持経（ぼさつじじきょう）』巻一〇である。

〔ブッダが〕言葉で説く内容は如（真如）から外れないから，それ故に「タターガタ」と呼ぶ。

言語所説不乖於如，是故名「多陀阿伽駄」。（大正三〇・九五六中）

［参考］現存サンスクリット語原文は以下の通り。*tatra yat kiñcid anena bhāṣitam lapitam udāhṛtam sarvam tat tathā avitatheti tasmāt tathāgata ity ucyate*（荻原一九三六／七一・三八五頁一～二行。ダット一九七八・二六五頁一九～二〇行）。逐語訳「その場合，何であれ，この者（ブッダ）によって説かれたこと，口に出されたこと，説明されたことはすべてその通りであり，その通りでないことはないから，それ故に「タターガタ」と言われる。

三は，右掲『大智度論』を承けた隋の浄影寺慧遠『大般涅槃経義記』巻一上の一節である。

真実そのままの道を経て，ここに来現し正しい覚りを完成したから，それ故に「如来」と言う。

乗如実道，来成正覚，故曰「如来」。（大正三七・六一八下）

四は，隋の智顗『妙法蓮華経文句』巻三下である。

真如そのままの姿(如)から来現してブッダの道(覚り)を完成できたから，それ故に「如来」と呼ぶ。つまり真実〔を認識する〕を完成した智慧のことを説明している。

従真如実相中来，而得成仏道，故名「如来」，即釈成実智也。(大正三四・四一下)

これらは「〔衆生を救済するという目的の為に，一人覚りに安住せず〕，真如から〔この衆生世界に〕戻って来た者」のことを「如来」と称するという解釈である。つまり「如来」の「如」とは「真如」である。「「真如」から現世に「来た」者を「如来」と呼ぶ」という解釈を押し出す。

右の四文献中，「如来」の「如」と「真如」の同義性を明記するのは智顗のみである。慧遠「如実道」は智顗説に近いが「真如」に言及していない。曇無讖訳「如」もサンスクリット語を参照すると「真如」でなく，「真(そのまま)」である。残る第一の『大智度論』は一般にサンスクリット語を漢訳する要素と中国語に合わせ語彙を改めた要素が混在し，かつサンスクリット原典が現存せず，更に鳩摩羅什は「真如」を用いず「如」と表現することがある文献であるため，結論を下しにくい。このような流れを考慮すると，「如来」と「真如」を直接的に結び付けるのは漢語仏教で顕在化した特色と考えることは，ひとまず可能である。そして智顗説のような語義解釈は，後代に残存した。例えば唐の知恩『金剛般若経依天親菩薩論賛略釈秦本義記』巻上は次のように説明する。

「如来」というのはブッダの第一の称号を挙げるのである。「如」は直に認識する対象である法（真実）である。「来」はそれを直に認識する智慧である。智慧が真如（事物のありのままの姿）を直に認識し，〔この世に〕来現して正覚を成就したから，それ故に「如来」と言う。

> 言「如来」，挙仏第一号也。「如」者，所証之法。「来」者，能証之智。智証真如，来成正覚，故曰「如来」。（大正八五・一一一下）

因みにこの解釈は中国だけでなく，日本仏教でも重視されたものの如くである。鎌倉時代の親鸞が『教行信証』（正式名は『顕浄土真実証文類』）の証巻において次のように畳みかけるのは「真如」と「如来」の繋がりに基づくであろう。

> しかるに煩悩成就の凡夫，生死罪濁の群萌，往相廻向の心行をうれば，すなわちの時に大乗正定聚のかずにいるなり。正定聚に住するがゆへに，かならず滅度にいたる。かならず滅度にいたるは，すなわちこれ常楽なり。常楽はすなわちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなわちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなわちこれ無為法身なり。無為法身はすなわちこれ実相なり。実相はすなわちこれ法性なり。法性はすなわちこれ真如なり。真如はすなわちこれ一如なり。しかれば弥陀如来は如より来生して，報応化，種種の身を示現したまう。（金子一九五七・二四三～二四四頁。傍点は船山）

話を中国に戻す。「如来」の更なる中国的展開は，『大乗起信論』の成立後，その影響を受けた文献に顕著に見られる。残念ながら，その最初の人物が誰か特定するに至っていないが，『大乗起信論』の説く「本覚」（本来から身に備わっている悟り）と「始覚」（修行して始めて得る悟り）という用語は「如来」の語義解釈と深く関わっている。「本覚」は衆生の身に本来から備わっている覚りを指し，「始覚」は迷える衆生が仏の教説を聞き，修行を積んで初めて得る覚りを指す。この対比は『大乗起信論』の要である。この二種を区別し，本覚と始覚いずれの意味でも覚った者を「如来」と呼ぶと，語義を拡大した解釈が，法蔵『大乗起信論義記』巻上に次のように見られる。

> 更にまた，生滅門（現象的な諸存在の生成消滅を説く門戸）においては，〔まず，第一解釈として〕「本覚」を「如」と呼び，「始覚」を「来」と呼ぶ。「本覚」と「始覚」は同一不二であるから，〔正覚者を〕「如来」と名付ける。かくして『転法輪論』に言う，「「真諦」を「如」と呼び，「正覚」を「来」と呼ぶ。真諦を正覚するから，「如来」と名付ける」。〔次に，第二解釈として〕ここで直に認識される真実の理法を「如」と呼び，直に認識する主体である無分別智を「来」と呼ぶ。衆生たちは，まだ無分別智が備わっていない時点は〔「如来」ではなく，〕「如無来」である（有如無来，すなわち「「如」は得ているが「来」がまだ生じていない者」の意）。「如来」はこの〔無分別智〕の心に依拠して成就するから，この〔無分別〕心こそ「如来」という語の根本的意味である。
>
> 又生滅門中，「本覚」名「如」，「始覚」名「来」，始本不二，名曰「如来」。故『転法輪論』云，「「真諦」名「如」，「正覚」名「来」。正覚真諦，故名為「如来」」。此即所証真理名「如」，能証無分

別智名「来」。諸衆生未有無分別智時，是「如無来」也。今以「如来」依此心成故，名此心為「如来」根本之義。（大正四四・二四九上）

ここに引用される『転法輪論』を，天親造・毘目智仙（びもくちせん）訳『転法輪経憂波提舎』（五四一年訳）ではないかと推測してみたが，該当する文を見出せない。論述の中心の一つは「本覚名如，始覚名来」という「如来」の第一解釈にあろう。本覚には時間の経過による変化はないから「如」と似た性質があり，始覚にはある時に悟りを得るという動きがあるから「来」という動きを示す動詞に適う要素はある。しかし，そうだとしても，これでは，本覚と始覚は同一不二だから「如」であり「来」であると言われても納得できぬ奇妙さである。第二解釈においては「如」と「来」を認識対象と認識作用に配分するが，なぜその認識が「来」であって「去」ではないかわたくしには理解できず，やはり狐につままれたような感じがする。このように奇妙さをぬぐいきれない語義解釈ではあるが，インド仏教に存在しなかった新たな解釈の局面を示すのは疑いない。

因みに「本覚名如，始覚名来」は八世紀の曇曠（どんこう）撰『大乗起信論略述』巻上に「本覚名如，始覚名来，始本不異，名曰如来」（大正八五・一一七〇下）とあり，同撰『大乗起信論広釈』巻五（大正八五・一〇九一上）にも同文を確認できる。また宗密（しゅうみつ）『大方広円覚修多羅了義経略疏註』巻上之一にも「如来」という見出し語の下に「本覚名如，始覚名来，始本不二，名曰如来。是則衆生有本無始，是如不来」（大正三九・五二九中）と類似する説明を確かめられ，更に時代を下れば袾宏（しゅこう）補注『修設瑜伽集要施食壇儀』にも「覚有始本之異。本覚為如，始覚為来，始本不二，名為如来」（続蔵一・二乙・九・五・四三三表上）

という解説があるから，法蔵の解釈は，当時と直後の教理学に一定の影響を与えたのであろう。

## 4.6 「世尊」（せそん　*J.* seson, *Ch.* shìzūn）

「世尊」は，本章前出の 4.5「如来（にょらい）」と並ぶ「仏の十号（じゅうごう）」（十種の尊称）の一であり，しばしば「仏世尊」と合わせて用いる。

### [1] インドのサンスクリット語

原文はサンスクリット語でなく漢訳であるが，インド仏教の語義解釈を反映する資料として鳩摩羅什訳『大智度論』がある。『大智度論』巻二は，『摩訶般若波羅蜜経』の本文に出る「婆伽婆（バガヴァーン *bhagavān*）」を次のように四通りに語義解釈するので，それをまず押さえておきたい。

いかなる者を「婆伽婆」と名付けるか。「婆伽婆」とは，(一)「婆伽」は「功徳（**guṇa*）」を言い，「婆」は「〔それを〕持つ」を言うので，「功徳を持つ者」と名付ける。更に(二)「婆伽」は「弁別する（**vibhāga*）」を言い，「婆」は「〔それに〕巧みな（**kuśala*）」を言い，諸存在の一般的特徴と個別的特徴とを弁別するのに巧みであるから，「婆伽婆（弁別に巧みな者）」と名付ける。更に(三)「婆伽」は「名声・栄誉（**yaśas?*）」を言い，「婆」は「〔それを〕持つ」を言うので，「名声を持つ者」と名

付ける。……。更に㈣「婆伽」は「打ち破る（*bhagna）」を言い，「婆」は「〔それが〕できる（*śakya?）」を言い，その御方は婬欲・怒り・無知蒙昧を打ち破る力があるから，「婆伽婆（煩悩を打ち破ることができる者）」と呼ぶ(1)。

云何名「婆伽婆」。「婆伽婆」者，「婆伽」言「徳」，「婆」言「有」，是名「有徳」。復次，「婆伽」名「分別」「婆」名「巧」，巧分別諸法総相別相故，名「婆伽婆」。復次，「婆伽」名「名声」，「婆」名「有」，是名「有名声」。……。復次，「婆伽」名「破」，「婆」名「能」，是人能破婬怒癡故，称為「婆伽婆」。（大正二五・七〇中，七〇下）

（1）訳文に（ ）で補ったサンスクリット語は推定形を示す「*」を付した。それら推定形を検討するに当たってはラモット（一九八一・一一五～一一七頁）を参照した。ラモットは当該部のサンスクリット原語を，パーリ語注釈文献『ヴィスッディ・マッガ *Visuddhi-magga*』の類似注解に基づき原語を推定する。わたくしの推定形はラモット説に必ずしも全面的に従うものではない。「打ち破る」の原語をラモットは *bhaṅga* とするが，彼が注に引く『ヴィスッディ・マッガ』におけるパーリ対応語が *bhagga* であることと，直後に引用するサンスクリット語注釈文献『決定義経注』におけるサンスクリット対応語が *bhagna* であるため，ラモットの *bhaṅga* 説に従わず *bhagna* を原語とわたくしは推定する。

ここではバガヴァーンは次の四義を兼ね具えた語とされている。

㈠「功徳を持つ者」―― *bhaga*（＝*guṇa）＋*vān*（を持つ）

（二）「弁別に巧みな者」—— *bhaga*（= **vibhāga*）+ *vān*（に巧みな **kuśala*）
（三）「名声を持つ者」—— *bhaga*（= **yaśas?*）+ *vān*（を持つ）
（四）「煩悩を打ち破れる者」—— *bhaga*（**bhagna?* / **bhaṅga?*）+ *vān*（できる）

『決定義経注』は，「世尊」の原語であるバガヴァーン（バガヴァト）を二箇所で説明する。両者の解説内容は大凡重なるが，第一の引用にみられる別解「あるひは」以下は，第二の引用に見られない。『決定義経注』に現れる語義解釈は，右掲『大智度論』巻二の第四解釈「煩悩を打ち破れる者」に当たり，*bhagavān* を *bhagnavān* に置き換えて解説する。これはサンスクリット語文献であるから，使用する語が *bhagna-* であることは疑う余地がない。

「世尊は」とは。天子，煩悩，〔五〕蘊，死を特徴とする四つの魔を粉砕した（バグナヴァーン）と〔解釈〕して，語源の理によつて「世尊（バガヴァーン）」なのである。あるひは，自在性などの功徳を具へてをられるからである。次のやうに説かれる通りである。

　何ひとつ欠けることなき①自在性，②姿，③誉れ，④吉祥，⑤智，⑥精進といふ六つを具へてをられる（バガ）〔から世尊である〕と伝へ聞く。(1)（本庄一九八九・四二頁，傍点は船山）

***bhagavān*** *iti*, ***māra-catuṣṭayaṃ*** *devaputra-kleśa-skandha-mṛtyulakṣaṇaṃ* ***bhagnavān*** *iti kṛtvā* ***nairuktena nyāyena bhagavān****. aiśvaryādiguṇayogād* ***vā****, yathoktam*(1) — *"aiśvaryasya samagrasya rūpasya yaśasaḥ śriyaḥ / jñānasyātha prayatnasya* ***ṣaṇṇāṃ bhagava****" iti śrutiḥ.*（サンタニ一九七一・七六頁四行〜七七頁三行）

（1）（西尾京雄）『仏地経論』和訳 p. 184f；*Vyākhyāyukti*, P. Si, 46b7f.（以上は本庄一九八九・四七頁の注）。
引用偈に基づく六種については直後に掲げる『二巻本訳語釈』も見よ。

「世尊」といふこ〔の句〕によつて，〔教師性の完成の〕障害の破棄を示す。「破壊した（バグナワーン）」と，語源の理によつて〔解釈〕して「世尊（バガワーン）」である。それではここでの教師性の完成の障害とは何か。天子としての魔である。最初にそれ（天子魔）を破することによつて教師性の完成が得られるから。（本庄一九八九・一二五頁，傍点は船山）

*tatra* ***bhagavān*** *ity anena vibandhabhaṅgaṃ darśayati,* ***bhagnavān*** *iti kṛtvā* ***nairuktena vidhinā bhagavān****. kaḥ punar atra śāstṛtvasaṃpado vibandhaḥ. devaputramāraḥ. tadbhaṅgena prathamataḥ śāstṛtvasaṃpado lābhāt.*（サンタニ一九七一・二四一頁六行〜二四二頁三行）

『二巻本訳語釈』もほぼ重なる内容である。

*bhagavān* というのは，ある解釈では，*bhagnamāracatuṣṭayatvād bhagavān* といわれる。即ち「四魔を滅ぼしたので，滅ぼすもの」を指す。また別の解釈では，*bhaga* は「六種類の善いもの」を指す名称である。即ち，色・名声・自在・吉祥・智慧・精進，この六つのものの全体を指す。*vān* とあるのは，*bhago*[']*syāstīti bhagavān*〔即ち〕「〔*bhaga* を〕持てるもの」と説明される。以上のような異訳より，以前に翻訳され流布している〔訳〕語を重視する。即ち〔異訳の中で〕*bcom ldan 'das*

というのは，諸経には，「仏の功徳には，御名が世間より優れている〔という功徳がある〕」ともあるので，「俗世間（*'jig rten*）の神〔である〕bhagavān より，特に優れている〔もの〕」〔である〕ので〔*'das* を〕更に付け加えて，*bcom ldan 'das*（世尊）と〔訳語を〕付けた。俗世間（*'jig rten*）の *bhagavān* というのは，俗世間（*'jig rten*）の典籍自体にも，「滅ぼすもの」とは説明されておらず，「善を有するもの」と説明されているので，俗世間（*'jig rten*）の *bhagavān* は「具善（*legs ldan*）」と〔訳語を〕付ける。（石川一九九三・九〜一〇頁）

『決定義経注』には「世尊」の「世」に直接的に当たる説明がない。それに対して『二巻本訳語釈』石川訳には「俗世間（*'jig rten*）の *bhagavān*」という訳が見られる。このチベット語はサンスクリット語「ローカ」および漢訳「世」に当たる語であり，「世間の・この世の」の意と解することができる。

更にまた，「世尊」と漢訳されるサンスクリット原語は右に示した「バガヴァット（バガヴァーン）」のほかに，もう一つ別の語がある。「ローカ・ナータ *loka-nātha*（「世間を守護する者」の意）」である。鳩摩羅什訳『大智度論』巻二にブッダの諸称号を列挙する中で，「復タ「路迦那他（ローカ・ナータ）」ト名ヅク〈秦（しん）ニ「世尊」ト言ウ〉」（大正二五・七三中）と説く通りである。「世尊」を用いる漢訳のみ現存する仏典を見た場合，原語が「バガヴァット」か「ローカ・ナータ」かを特定するのは簡単でないが，恐らく次の一節では「ローカ・ナータ」が「世尊」の原語であろう。理由は，訳文中にある「世」の説明は「ローカ」に当たるが，「バガヴァーン」からは説明できないからである。

〔以下の〕五つの理由によって「世尊」と名付ける。すなわち一，過去世に関する疑念から離れているから。二，未来世に関する疑念から離れているから。三，現在世に関する疑念から離れているから。四，これら三世の存在に関する疑念から離れているから。五，仏法を説くことは不可能であるという疑念から離れているから。

以五因縁，故名「世尊」。一断過去世疑。二断未来世疑。三断現在世疑。四断過三世法疑。五断不可説法疑。（鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』巻一五。大正二六・一〇七下）

このように「世尊」の原語が「バガヴァーン」でなく「ローカ・ナータ」である場合もあることに，我々は留意すべきである。

## 2 中国の伝統漢語文化

次に，「世尊」を漢字文化の中で見てみよう。「世尊」は仏典が新たに作り出した熟語である。「世」は天下・世間の意に解し得る。その用例として『春秋左氏伝』成公十二年「世之治也，諸侯間於天子之事，則相朝也」がある。そのほか『説文解字』に，「世」は「三十年ヲ一世ト為ス」とあり，『論語』子路篇に対する何晏（かあん）『集解』に「三十年ヲ世ト曰（い）」うとあるように，この場合の「世」は「世代」の意である。

### ③ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

では仏教漢語「世尊」は当の漢語仏典でどのように解釈されているだろう。その素材として，まず親光等造・玄奘訳『仏地経論（ぶつじきょうろん）』巻一の一節を見る。以下においては，「バガヴァーン」を漢字音写「薄伽梵」とし，その六義を解説するが，訳語としては音写語（音訳）を採用する。

「バガヴァーン（薄伽梵）」は，「バガ」という語が六種の語義に変わるということを意味する。一は「思うがまま（自在）」の意である。二は「盛ん（熾盛）」の意である。三は「厳か（おごそか）（端厳）」の意である。四は「名高い（名称）」の意である。五は「めでたい（吉祥）」の意である。六は「尊い（尊貴）」の意である。これらすべてを如来は具えており，一切の事物の姿を知る智慧を離れることがない。それ故に如来を「バガヴァーン」と名付ける。次のように詩節（頌）に言われる通りである――，「思うがまま・盛ん・厳か・名高い・めでたい・尊いという，こららの六種の語義の違いによって，「バガ」と総称すると知るべし」。如来は，これら〔六義の〕すべてを身に備え，一切の事物の姿〔を知る智慧〕から離れることがない。これ故に如来を「バガヴァーン」と名付ける。

それは〔更に詳しく述べると〕どのような意味かといえば〔以下の通りである〕――，㈠諸の如来は諸の煩悩に束縛されることが永え（とこしえ）にないから，「おもうがまま」の意を具える。㈡盛んな智慧の炎で〔煩悩を〕焼き尽くすから，それ故に「盛ん」の意を具える。㈢絶妙なる三十二種の偉大な人相その他によって飾り立てられているから，「厳か」の意を具える。㈣一切の優れた美徳が円や（まどや）かに備わり，〔ブッダの高名を〕知らぬ者はいないから，「名高い」の意を具える。㈤世俗のすべて

の者たちが近づき敬意をもって布施し，皆が褒め称えるから，「めでたい」の意を具える。㈥一切の徳質を備え，常に〔命ある生きものに対して〕方便（救済手段）を講じて彼らの為に振る舞い，一切の命ある生きものを安楽ならしめ，それを決して止めることがないから，「尊い」の意を具える。

或いはまた，四種の魔という敵を打ち破ることができるから，「バガヴァーン」と名付ける。〔四種の魔とは〕煩悩という魔・五蘊という魔・死滅という魔・自在天という魔である。

「薄伽梵」者，謂「薄伽」声依六義転。一自在義。二熾盛義。三端厳義。四名称義。五吉祥義。六尊貴義。如有『頌』言，「自在熾盛与端厳、名称吉祥及尊貴，如是六種義差別，応知総名為「薄伽」」。如是一切，如来具有，於一切種皆不相離。是故如来名「薄伽梵」。其義云何，謂㈠諸如来永不繋属諸煩悩故，具自在義。㈡焔猛智火所焼煉故，具熾盛義。㈢妙三十二大士相等所荘飾故，具端厳義。㈣一切殊勝功徳円満，無不知故，具名称義。㈤一切世間親近供養咸称讃故，具吉祥義。㈥具一切徳，常起方便利益，安楽一切有情，無懈廃故，具尊貴義。或能破壊四魔怨故，名「薄伽梵」。四魔怨者，謂煩悩魔、蘊魔、死魔、自在天魔。（大正二六・二九二上～中）

本節1に引用した『大智度論』巻二は「婆伽婆」の四義を示し，『決定義経注』と『二巻翻語釈』は『仏地経論』と同じ六義を示した。六義を示す三書のうち『仏地経論』が最古であるが，その中には「薄伽」の六義を説く詩節（頌）が引かれるから，最も古いのはこの詩節である（初出未同定）。『仏地経論』の影響は，後の中国仏教教理解釈に窺われる。その一例は，玄奘の次世代に当たる窺基

の『妙法蓮華経玄賛』巻二末である。

「バガヴァーン」は，古い訳に「世尊」と言う。絶妙なるボーディ〔悟り〕の座に湛然と安坐し，思うがまま自在に一切の魔群を粉砕する。力が強大であるから四種の悪魔〔すなわち煩悩魔・蘊魔・死魔・自在天魔〕を破砕する。『仏地〔経〕論』の詩節〔頌〕に〔説く〕ように，㈠思うがまま・㈡盛ん・㈢厳か・㈣名高い・㈤めでたい・㈥尊いのこの六義を具えるから，「婆伽」と総称すると知るべし。「バガ」という語はサンスクリット語で徳目を具えていることを意味する。この「バガ」という語は，自ら四種の悪魔を破砕し，必ず六種の徳目を具えられる。〔六種の〕一は，「思うがまま」の意である。諸の煩悩を永えに離れるからである。二は，「盛ん」の意である。燃えさかる炎のような智慧の火によって〔煩悩は〕焼き尽くされるからである。三は，「厳か」の意である。三十二相その他の〔大人相によって〕飾り立てられるからである。四は，「名高い」の意である。ブッダの高名を知らぬ者はいないからである。五は，「めでたい」の意である。〔ブッダは，命ある生きものに対して〕絶えず方便〔救済手段〕を講じて彼らの為に振る舞い，一切の命ある生きものを安楽ならしめ，そしてそれを決して止めることがないからである。六は，「尊い」の意である。世俗の人々も世俗を超えた人々も皆が皆〔ブッダを〕尊敬し重んずるからである。今ここでは「世尊」と〔古い訳を使うため第六の意味のみとなり〕，はじめの五義は抜け落ちている。

「薄伽梵」者，旧云「世尊」。坦然安坐妙菩提座，任運摧滅一切魔軍。大勢力故，即破四魔。如『仏地論』頌。㈠自在、㈡熾盛与㈢端厳，㈣名称、㈤吉祥及㈥尊貴，具足如是諸六義，応知総名為「薄

伽」。「薄伽」者声也，梵謂「具徳」。若有為此「薄伽」声，自能破四魔，必具六徳。一自在義，永不繫属諸煩悩故。二熾盛義，炎猛智火所焼練故。三端厳義，三十二相等所荘厳故。四名称義，仏之勝名無不知故。五吉祥義，恒起方便，利有情故。六尊貴義，世出世間咸尊重故。今名「世尊」，闕前五義。（大正三四・六九〇上〜中）

窺基が玄奘訳『仏地経論』を忠実に踏まえているのが分かるであろう。ただ相違点として注目すべき箇所がある。末尾箇所で「尊い（尊貴）」という意味を解説する中で窺基は『仏地経論』にない語として「世俗の人々も世俗を超えた人々も皆が皆（世出世間咸）」を補う。これは「世尊」の「世」を説明するため，窺基にとって必要不可欠な補足だった。また，『仏地経論』は「バガ」の六義を説くが，旧訳「世尊」は，六義の第六（原文「尊貴義」）のみに相当し，他の五義がすべて脱落している。同様の解説は慧琳（七三七〜八二〇）『一切経音義』巻一にも見える。紙面節約のため，現代日本語訳を割愛して原文のみを示し，窺基と共通する「世」の説明部分に傍点を付すにとどめる。

薄伽梵〈五印度梵語也。『大智度』云「如来尊号，有無量名」。略而言之，有其六種，「薄伽梵」是総称也。義曰「衆徳之美，尊敬之極」也。古訳為「世尊」，世出世間咸尊重故。『仏地論』頌曰〉，

「自在熾盛与端厳，名称吉祥及尊貴，如是六種義差別，応知総号薄伽梵」。

〈此為文含多義，訳経者故存梵言，後有梵語及陀羅尼句，准此応知〉。（大正五四・三一三下）

更に後の希麟（十世紀末頃）『続一切経音義』巻九も示そう。

薄伽畔〈下薄半反。梵語。或云「薄伽梵」。旧翻為「世尊」，謂世出世間咸尊重故。六義，如前已釈，即十号之中第十号〉。（大正五四・九七三上）

以上より慧琳も希麟も窺基と同じく「世出世間咸――世間モ出世間モ咸(み)ナ」という語で「世尊――世ニ尊キモノ」の「世」を解説していることが分かる。これはサンスクリット語による「バガヴァット」の解説には現れない，漢語「世尊」に特有の注解である。本書「序論」0.2「本書の主眼と新しさ」において，わたくしは見出し語「世尊」をサンスクリット語の次元のみで解説するため「世」の意味を解説しない岩本裕氏の語釈に難があることを述べたが，右に示したように中国の仏典注釈者は「世」の意味を踏まえ，語を補って解説していることを，理解いただけるだろう。

## 4.7 「方便」（ほうべん　*J.* hōben, *Ch.* fāngbiàn）

### 1 インドのサンスクリット語

中村元（編著）『仏教語源散策』において松本照敬氏は「方便」という語をこう解説する。

「方便」は，サンスクリット語のウパーヤ（*upāya*）を訳した語である。ウパーヤは，ウパ・イ（*upa√i*）という動詞から派生した男性名詞である。ウパ・イは，「近づく」「到達する」等の意味である。ウパーヤは，「目的に到達するための道すじ」であり，普通は「方法」「手段」の意味でもちいられる」。

仏教の術語としてのウパーヤは，「たくみなはかりごとを設けること」「たくみになされた手段」を意味する。仏やボサツが，衆生を救うためにたくみな手段をもちいるのが「方便」である。仏教の開祖の教化説法が，まさにこれであった。（中村一九九八／二〇一八ａ・二四一～二四二頁）

漢語の「方便」が仏教語であると言うと，意外に思う人は多いだろう。普通の日本人は「嘘も方便」くらいしか思い付かないからである。しかしサンスクリット語「ウパーヤ」は仏典以外でも用いる普通の言葉である一方で，漢語「方便」は仏書から生まれた語なのである（興膳二〇一一・一三四頁）。

## 2 中国の伝統漢語文化

『易』繫辞上伝に「方以類聚，物以羣分，吉凶生矣」と「方」字を用いる文がある。この文の意味するところは「すべてよいものはよいものばかり，悪いものは悪い物ばかり，群をなして分かれる。そのように物のよしあし，それぞれ同類がついてまわるので，ここに易の卦に吉と凶と，別途の占断が生じたのである」（本田一九七八下・二五八頁）。「方ハ類ヲ以テ聚マル」という句に対する唐の孔穎達の疏に「正義ニ曰ワク，方ハ法則ヲ謂ウ」とある。

『春秋左氏伝』昭公二十九年にも「夫物，物有其官，官脩其方，朝夕思之」と「方」字を用いる文がある。和訳「物には，物ごとにそれを司る官があり，官にはそれぞれの技法があって，朝な夕なに工夫をこらすもの」（小倉一九八九b・二九五頁）。このうちの「官脩其方」に対する西晋の杜預の注に，「方ハ法術ナリ」すなわち「「方」（方法）とは「法術」（技法）である」と注釈されている。以上の二例から，漢字「方」は法則を意味したり，技法を意味したりするのが分かる。

漢字「便」は，『説文解字』に「便ハ安ナリ。人ニ便ナラザル有ラバ，之レヲ更ウ」とある。

## ③ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

隋の智顗『妙法蓮華経文句』釈方便品巻三上は「方便」の種々の意味を挙げる。主題の「方便」は『妙法蓮華経』の「方便品」第三という品名（章名）である。

「方」とは法であり，「便」とは用（作用・はたらき）である。法には方（円満ならざるもの）と円（円満なもの）があり，用には差（違い・齟齬）と会（一致・適合）がある。三権（三種仮初めの教え，三乗説）は矩（定規）であり方であり，唯一の真実（法華一乗説）は「規」（コンパス）であり円である。

㈠智慧が「矩」に傾けば，善き作用は「法」に傾き，命ある生きものが合一するのを妨げる。〔二方〕智慧が「規」に傾けば，善き作用は「法」を円やかにし，命ある生きものが合一するのを妨げる。それを比喩的に言えば，…（略）…，法によって〔「方便」の〕「方」を解釈し，用によっ

て「便」を解釈するがよい。

(二)〔一方〕，指を一本たてて両目の中央に置くように，秘(秘密)によって「方」を解釈し，妙(絶妙)によって「便」を解釈するがよい。……。

(三)更にまた「方便」は門(門戸・真理への入口)である。門は人を通すところであり，通された〔人〕を通すのである。「方便」は仮初めであり簡潔であり，すべて〔命ある生きものたちを〕うまく引き寄せ，真実〔に至る〕ための門となる。真実が明らかになるその功績は「方便」のお陰である。〔真実を〕明らかにすることから命名するから，門であることによって「方便」を解釈する。

…略…。それ故，(二)〔以上の諸解釈のうちで〕秘(秘密)によって「方」を解釈し，妙(絶妙)によって「便」を解釈する。まさにそれがこの章の意図であるので，それ故に「方便品」と言う。

「方」者法也，「便」者用也。法有方円，用有差会。三権是矩是方，一実是規是円。若智詣於矩，則善用偏法，逗会衆生。若智詣於規，則善用円法，逗会衆生。譬如……，宜用法以釈「方」，将用以釈「便」。若総挙指以目円処，宜将秘以釈「方」，妙以釈「便」也。……。又「方便」者，門也。門名能通，通於所通。「方便」権略，皆是哢引，為真実作門。真実得顕，功由「方便」。従能顕得名，故以門釈「方便」。……。故以秘釈「方」，以妙釈「便」。正是今品之意，故言「方便品」也。(大正三四・三六上～中)

このように智顗は「方便」を「方」と「便」に分析してそれぞれに三種の解釈を与え(一)(二)(三)，最終的に(二)の解釈が「方便品」の意に沿うと解説する。

唐の窺基は『妙法蓮華経玄賛』巻二末において，智顗と同じく「方便」を「方」と「便」に分析する手法を採るが，分析内容は大きく異なる。窺基は次のように言う。

「方便智」には三種ないし四種ある。

第一に，㈠〔修行に〕邁進することが「方便」であり，見道(けんどう)〔＝菩薩の初地〕に達する前の七種の方便智のことである。邁進して結果に向かうことを「方便」と名付ける。学修する事柄に規則があることを「方」と言い，〔到達した〕段階に応じて順序を学修することを「便」と言う。

第二に，㈡布施する行いが「方便」であり，絶妙なる方便という波羅蜜のことである。悟りを得た後の智慧に素晴らしく働き，二種の利益を行うことができるので，それ故に「方便」と名付ける。細かく〔分けると〕これに三種ある。その一は①「教行方便」である。話す言葉に規則があることを「方」と言い，教えを受けて安穏を得ることを「便」と名付ける。その二は②「証行方便」である。空の道理が正統で直接的であることを「方」と言い，智慧が正しい道理に随順することを「便」と名付ける。その三は③不住方便である。真実の境地に位しながら世俗に入って行くことを「方」と言い，自らの為にも他者の為にもなるように行動することを「便」と名付ける。これら①②③は，いずれも㈡の施す行い〔の三種〕である。

第三に，㈢集成することが「方便」である。諸事物は体を等しくし，巧みな姿で集まるので，それ故に「方便」と名付ける。ともかく真実ありのままの姿〔真如〕の中にはガンジス河の砂の数ほど〔無量の〕仏法が含まれている。智慧を門戸とし，認識を門戸として一切〔の万物〕を取りまと

めるからである。〔『瑜伽師地論』の〕『菩薩地』に言う，「この存在の巧みな〔手立てが〕成就するから，それ故に「方便」と名付ける」[1]。『十地経』に「総（総合相）・同（同一）・成（成就）および〔各々に相対する別（個別相）・異（相違）・壊（消滅）〕を言うのは，[2]「総」によって「別」に相対せしめる「方便」（方策）である。「総」を含むには法則があることを「方」と言い，少量で多量を含むことを「便」と言う。

四は，㈣仮の手立ての巧みさが「方便」である。この事物は真実には存在せず〔空に他ならない〕が，事物に応対して仮に現れるので，それ故に「方便」と言う。三種の業（善業・悪業・無記業）によって「方便」として〔命ある生きものを〕教化するという意味である。これは，真実智と対比して「方便」と名付ける。命ある生きものの為になることを行うことは規則があるということを「方」と言い，時機に応じて救済することを「便」と名付ける。これは布施という行為から現れるので，㈣は㈢と〕別の意味ではないから，実質は三種に過ぎない。

今，これに三種ある。第一に，下位に応接する方便であり，専ら下位の者を引き上げる。第二に，上〔位〕を明らかにする方便であり，専ら深く絶妙なる境地を表す。第三にすべてを通じて明らかにする方便であり，上位と下位の両方に共通する。

〔このうち〕第一の下位に応接する方便は，……「便」の「方」を「方便」と名付ける。[3]第二の上〔位〕を明らかにする方便は，……「方」の「便」を「方便」と名付ける。[4]第三のすべてを通じて明らかにする方便は，……「方」でありかつ「便」であるものを「方便」と名付ける。[5]

「方便智」有三，或四。一進趣方便，謂見道前七方便智。進趣向果，名為「方便」。所学有則曰

「方」。随位修順宜曰「便」。二施為「方便」，謂方便善巧波羅蜜多。後智妙用，能行二利，故名「方便」。此曲有三。一教行方便。言音可則曰「方」。稟教獲安名「便」。二証行方便。空理正直曰「方」。智順正理名「便」。三不住方便。莅真入俗曰「方」。自他倶利名「便」。上三皆是第二施為。三集成方便。諸法同体，巧相集成，故名「方便」。且真如中具恒沙仏法。以智為門，以識為門，皆摂一切故。『菩薩地』云，「此法善巧成，是故名「方便」[(1)]」。『十地』云，「総、同、成、別、異、壊，以総対別之方便也[(2)]」。苞総有則曰「方」。以少含多名「便」。四権巧方便。実無此事応物権現，故言「方便」。謂以三業方便化也。此対実智名為「方便」。利物有則曰「方」。随時而済名「便」。此体即於施為中出，更無別義，故体唯三。今此有三。一接下方便。唯引於下。二顕上方便唯顕深妙。三通彰方便遍於上下。一接下方便者，……。「便」之「方」，名「方便」[(3)]。二顕上名方便者，……。「方」之「便」，名「方便」[(4)]。三，通彰方便，……。亦「方」亦「便」，故名「方便」[(5)]。（大正三四・六九五上～下）

（1）窺基は『菩薩地』として引用するけれども『十地経論』の誤りか。天親造・［北魏］菩提流支訳『十地経論』巻一之一「諸法門者，謂十地法。差別者種種名相故。此法善巧成，是故名方便」（大正二六・一二五中）。

（2）『十地』云「総、同、成、別、異、壊」。［後秦］鳩摩羅什訳『十住経』初地「又一切諸菩薩所行，広大高遠，無量不可壊，無有分別諸波羅蜜所摂。諸地所浄生諸助道法有相、無相道，有成、有壊。一切菩薩所行諸地道，及諸波羅蜜本行，教化令其受行，心得増長，発如是大願，広大如法性，究竟如虚空，尽未来際。尽一切劫中諸菩薩所行，以法教化，成熟衆生，無有休息」（大正一〇・五〇一上～中）。［東晋］仏駄跋陀羅訳『大方広仏華厳経』十地品・初地「又一切菩薩所行，広大無量不可壊，無分別諸波

羅蜜所摂。諸地所浄生諸助道法総相、別相、有相、無相、有成、有壊。一切菩薩所行諸地道，及諸波羅蜜本行，教化一切令其受行，心得増長，発如是大願，広大如法界，究竟如虚空，尽未来際。尽一切劫中菩薩所行，以諸教化，成熟衆生，無有休息」（大正九・五四五中～下）。【比較参照】［唐］尸羅達摩訳『十地経』「為欲引発諸菩薩行，広大無量，及無分別波羅蜜多之所摂受，浄治諸地総相、別相、同相、異相、成相、壊相。諸菩薩行如実無倒，顕示菩薩智地之道，悉能瑩飾諸到彼岸，授与教授，教誡所持，資助発心，広大法界，尽虚空性，窮未来際。一切劫数及正行数，無有休息」（大正一〇・五三八下～五三九上）。

（3）「「便」之「方」」は「「便」のための「方」」すなわち「方」であることから「便」が生まれるという因果関係を表すものか。

（4）「「方」之「便」」は，熟語「方便」は依主釈であることを示す。本書付録Ⅰ参照。

（5）「亦「方」亦「便」」は，熟語「方便」は有財釈であることを示す。本書付録Ⅰ参照。

最後に，窺基以後の語釈として澄観『大方広仏華厳経疏』巻八における簡略な解説を引用する。澄観は言う，「七方便（しちほうべん）ナル者ハ即チ善巧（ぜんぎょう）ナリ。「方」ハ方法ヲ謂イ（い），「便」ハ便宜ヲ謂ウ」（大正三五・五六〇下）。

## 4.8 「煩悩」（ぼんのう　*J.* bonnō, *Ch.* fánnǎo）

## 1 インドのサンスクリット語

漢訳「煩悩」の原語はサンスクリット語「クレーシャ *kleśa*」である。その原義はマイルホファによれば苦痛・苦悩である(一九六三・二八二頁)。英訳は affliction を用いることが多い。

## 2 中国の伝統漢語文化

漢語字書や訓詁書によれば,「煩悩」は類似の意義をもつ二字を重ねた熟語である。『説文解字』に「擾ハ煩ナリ」,『礼記』楽記の孔穎達の疏に「煩ハ労ナリ」という。『広雅』釈詁篇に「煩ハ乱ナリ」とある。「悩」については『説文解字』に「悩ハ恨ム所有ルナリ」とある。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

中国仏教における「煩悩」の語義を鳩摩羅什訳『大智度論』から始めたい。既に本章4.4「讃歎」で指摘したように『大智度論』には純然たる漢訳と見なし難い漢語的要素が混入していることがある。「讃歎」と同じくこの「煩悩」にもそれが当てはまる。サンスクリット語「クレーシャ」は一語であり,一概念であるのに,『大智度論』巻七には「煩悩」を「煩」と「悩」に分けて説明する。

「煩悩」は,人の心を煩わせ,悩ませるので,それ故に「煩悩」と名付ける。

「煩悩」者,能令心煩,能作悩故,名為「煩悩」。(大正二五・一一〇上)

サンスクリット原文では「煩わせる」「悩ませる」の原語が「クレーシャ」と別な語であった可能性も否定できないが，ともかくこのように本来は一概念である漢字二字熟語を一字ずつ切り分けて説明するところに漢語文化的特徴がある。

隋の智顗も『法界次第初門』巻上之上において，「煩」と「悩」に分けて説明する。

「煩悩」と通称するのは，「煩」は喧噪の意であり，「悩」は混乱させるの意である。喧噪な事柄で修行者の心を混乱させ，真実の智慧が開始せぬようにするので，それ故に「煩悩」と名付ける。

通名「煩悩」者，「煩」以喧煩為義，「悩」以逼乱為義。能喧煩之法逼乱行者心神，致使真明不得開発，故名「煩悩」也。（大正四六・六六七中～下）

智顗によれば，「煩悩」は「煩」と「悩」の同格関係を示すのでない。「能喧煩之法逼乱行者心神」は「能ク喧煩スルノ法ハ行者ノ心神ヲ逼乱ス」または「能ク喧煩スルノ法モテ行者ノ心神ヲ逼乱ス」と訓ずべきであろうから，智顗の「煩悩」解釈はサンスクリット原語から乖離している。

中国仏教における「煩悩」の語義解釈においては，結局，智顗説は主流とならず，天台学の定説に止まった。中国仏教史は全体として，法相学の窺基『成唯識論述記』巻一本の次の説を広く採用した。

「煩」は煩わすの意，「悩」は乱すの意である。命ある生きものを悩まし乱すから，それ故に「煩悩」と名付ける。

「煩」是擾義，「悩」是乱義。擾乱有情，故名「煩悩」。（大正四三・二三五下）

これは本項に上説した『大智度論』巻七と同じく，「煩」と「悩」を並列的関係と解する方法である。窺基の解釈によれば，「煩悩」は「煩わし悩ます＝悩まし乱す」という並列の動詞を意味する。窺基は玄奘に学んだ法相学の祖である。窺基の教えは，慧沼を経て，三祖の智周に受け継がれた。そこで智周の解釈も見ておこう。それは次の智周『大乗入道次第』に見られる通りである。

「煩」は煩わすこと，「悩」は乱すことである。命ある生きものを騒がせ乱し，輪廻という苦しみの海から脱出させせないので，それ故に「煩悩」と名付ける。

「煩」者擾也，「悩」者乱也。擾乱有情，不令出離生死苦海，故名「煩悩」。（大正四五・四六二上）

智周の解釈は「煩」と「悩」をそれぞれ「擾」と「乱」に置き換える点で窺基と同じである。両者共に「煩悩」を「煩わし悩ます（煩わせ乱す）」と並列関係の動詞とし，「煩」と「悩」を広義の類義語と解す。わたくしは「煩＝擾」「悩＝乱」という語釈を仏教文献以外に見出すことができなかったが，[2]に列挙した中国伝統語義解釈のうち，『説文解字』の「擾は煩なり」および『広雅』釈詁篇の「煩は乱なり」は，「煩」と「悩」の類義性を考慮するならば，窺基・智周説の源泉であると言えるのではないか。つまり仏教における「煩悩」は，インドのサンスクリット語「クレーシャ」の訳語である一方で，その語義解釈法は中国の伝統的注釈学の流れに基づいているのである。

# 第5章　インドの解釈を引き継ぐ漢字音写語

仏典には，漢字の意味から理解しようとしても皆目理解できない語がある。インドの原語に近い音を漢字で音写した語である。その漢字はインド語の音を写し取るためだけに用い，その漢字本来の意味とは無関係である。ちょうど現代日本語で，外国語をそのまま日本語中に取り込もうとする時にカタカナを用いるのと同じである。日本語ではカタカナ表記することで，それが漢字・平仮名とは異質の語であることをくっきり示すことができる。しかし漢語には漢字しかなく，カタカナに当たる字体がないので，日本語でカタカナ表記するような音写語も，すべて漢字で表すしかない。

仏典の漢字音写語は，漢字本来の意味と無関係である。間違って意味があると受け取られるような漢字を意図的に避けて，漢字音写用の文字とする。例えばブッダのことを，比較的早期は「仏」と一字で音写し，やや後に「仏陀」や「仏駄」等と二字で音写するようになったが，最初期は「浮屠」と音写した。漢字の意味から理解しようとすれば，ブッダは「ふわふわと漂う屠殺者」の意となろうか。不殺生を説いたブッダを「屠」字で表記するとは何とも皮肉である。しかしこれは，批判を込めた音写でなく，間違っても誤解されないような漢字を，音写の為に敢えて選択した結果である。

**玄奘「五種不翻」説**　仏典漢訳で意味を訳さず，漢字音写にとどめる場合があったのは何故か。これに最も簡潔に答えるのは唐の玄奘の説と伝えられる「五種不翻」説である。それは，通常通りに意味を取って訳すべきでなく，敢えて漢字音写（音訳）に止めておくべき五種の範疇を列挙する。この説を，景霄『四分律行事鈔簡正記』巻二（九世紀末～十世紀冒頭）の解説を引用して紹介する。

諸派の伝承では，唐三蔵（玄奘）の訳経には訳すものと訳さないものがあるという説を引用する。

まず，訳さないものに五種がある。

一，（音訳のまま残す方が）善業を生ぜしめるから訳さない場合がある。例えば「仏陀」は覚（目覚め）という意味であり，「菩提薩埵」は道〔に向かう〕有情（＝衆生＝命ある生きもの）という意味であるが，今それらはみな梵語のまま残しておく（つまり音訳にとどめる）。人々の善業を生ぜしめることに意図を置くからである。

二，秘密にするから訳さない場合がある。例えば陀羅尼など総持の教えは，梵語のまま諳誦して仏の加護を祈るなら効果覿面であるが，中国語に訳したら，少しも霊験あらたかでないからである。

三，複数の意味を含むから訳さない場合がある。例えば薄伽梵（バガヴァーン）は，一語に六つの意味がすべて込められている。一に自在な様〈二種生死（煩悩世界）に束縛されることが全くないから〉，二に勢いが盛んな様〈智慧の火はめらめらと燃え上がり，煩悩の薪を焼き尽くす〉，三に端然として威厳ある様〈〔仏の優れた容貌を具体的に示す〕三十二相八十種好がすべて備わることで立派に飾られているから〉，四に誉れ高い様〈大いなる名声は遍く十方に知られているから〉，五に吉祥な様〈いつ何時でも常に吉祥で衆生に利益を与えるから。例えば〔釈尊はこの世に出生したとき〕二匹の龍が沐浴の水を供し，七歩進むと足下の地面に蓮が生えたように〉，六に尊い様〈出世間の天人にも尊敬されるから〉である。今もし，いずれか一つの意味に訳したら，他の五つの意味がすべて失われてしまうので，それゆえ，梵語を音訳のまま残すのである。

四，昔からの習慣に従うから訳さない場合がある。例えば阿耨菩提（すなわち阿耨多羅三藐三菩提）は，漢代から唐に至るまで，訳さないしきたりである。

五，中国にない事物だから訳さない場合がある。例えば閻浮樹（ジャンブjambuという神話的大樹）は，その影が月にまで届いて月の模様を作り，また八斛（八百升）の甕ほどの大きさの実をつけるが，この樹は中国にないので訳せない。

以上五種を除き，それ以外はすべて訳すべきである。

諸家相承，引唐三蔵訳経有翻者，有不翻者。且不翻有五。一生善故不翻，如仏陀云覚，菩提薩埵，此云道有情等，今皆存梵名，意在生善故。二秘密不翻，如陀羅尼等，総持之教，若依梵語諷念加持，即有感微。若翻此土之言，全無霊験故。三含多義故不翻，如薄伽梵，一名具含六義，一自在〈不永〔永不〕繋属二種生死故〉，二熾盛〈智火猛焰，焼煩悩薪〉，三端厳〈相好具足所荘厳故〉，四名称〈有大名聞遍十方故〉，五吉祥〈一切時中常吉利故。如二龍主水，七歩生蓮也〉，六尊貴〈出世間所尊重故〉。今若翻一，便失余五，故存梵名。四順古不翻，如阿耨菩提，従漢至唐，例皆不訳。五無故不翻，如閻浮樹，影透月中，生子八斛瓮大，此間既無，不可翻也。除茲已外，並皆翻訳。（続蔵一・六八・一・七七表上。船山二〇一三・一〇六～一〇八）

## 5.1 「沙門」（しゃもん　*J.* shamon, *Ch.* shāmén）

### 1 インドのサンスクリット語

中村元（編著）『続 仏教語源散策』において，サンスクリット語文献家の上村勝彦氏は，「沙門」を

次のように解説する。

沙門はサンスクリット語シュラマナ(*śramaṇa*)あるいはその俗語形の音訳である。シュラマナは動詞「シュラム √*śram*(疲労する・努力する・苦行する)」から作られた名詞で,「苦行を完成した人」という意味で,仏教以外の宗教の修行者もシュラマナと呼ばれていた。……仏教と並ぶ非バラモン系の大宗教であるジャイナ教でも,自派の修行者のことをシュラマナと呼んでいた。……女性の沙門(*śramaṇā*, *śramaṇī*)も存在したらしい。出家した釈尊もそうした沙門の一人となったのである。彼は出家後,他派の人々によって「沙門ゴータマ」と呼ばれた。また,釈尊が弟子たちに向かって「沙門たちよ」と呼びかけることもあった。かくてシュラマナという語は,仏教内で,仏教の出家修行僧を指す言葉として用いられるようになったのである。(中村一九九八/二〇一八b・一〇五～一〇七頁)

また,九世紀頃の早期チベット語訳作成の背景となる知識を記す『二巻本訳語釈』にはこうある。

*śramaṇa* というのは,*śramacāri śramaṇa* といわれる。[1] 即ち,罪を静める行を行い,善い〔方へ〕修練するので,「修善(沙門)」といわれる。[2] 実際には,出家した聖者たちを指す。また,その後に従って出家した他のものを指す。(石川一九九三・一〇五頁)

(1) ヤショーミトラ Yaśomitra『アビダルマコーシャ注』に *śrāmaṇyayogāc chramaṇo bhavati* とあるのも

参照。なお *śrāmaṇya-* を石川氏の原注で *śramaṇya-* とするのは誤植。

（2）ヴァスバンドゥ『アビダルマコーシャ自注』に“*śamitā anena bhavanti anekavidhāḥ ṣāpakā akuśalā dharmā vistareṇa yāvaj jarāmaraṇīyās tasmāc chramaṇa ity ucyata*”*iti sūtre vacanāt.* とある（プラダン一九六七・三六九頁九～一一行）。

いずれも有用な文献だが，漢語「沙門」の原語が何かを考える際は情報が不足している。一般に仏典の漢訳はインドのサンスクリット語からの訳である場合が極めて多いが，パーリ語およびそれ以外の中期インド語（プラークリット語，サンスクリット語から見れば語形の転訛した口語）を介在させて理解すべきことが時々ある。「沙門」はその一例である。

まず，「沙門」に対応するサンスクリット語とパーリ語の語形と意味を説明しておこう。サンスクリット語形は「シュラマナ *śramaṇa*」であり，そのパーリ語形は「サマナ *samaṇa*」である。両語の大きな違いは第一音節におけるR音の有無である。サンスクリット語「シュラマナ」の元になる動詞は「シュラム √*śram*（苦しむ・努力する）」の一種のみであるのに対して，パーリ語「サマナ」は動詞「サム √*śam*」の派生形である。ただしその動詞の意味は一種のみでなく，二種に分かれる。一はサンスクリット語「シュラム」に対応する「サム」である。二はサンスクリット語「シャム √*śam*（鎮まる・鎮める）」に対応する「サム」である。二つの語形は同じであるが，意味は異なる。そして共に同じ形の派生名詞「サマナ」をもつが，その意味も動詞の違いに基づいて二種である。

ここで漢訳「沙門」に戻ると，中国中世における「沙門（現代普通話音 *shāmén*）」の音は *shamen* 乃至

*saman* の如き音である（本論には不要なので中古音で正確に表記することは敢えて行わない）。つまり「沙」は śra という R 音を内含しない。それ故，漢語「沙門」に当たるインド原語は二種考えられる。

㈠「苦行者・精励者」
サンスクリット語動詞「シュラム √*śram*」＝パーリ語動詞「サム √*sam*」に基づく
サンスクリット語「シュラマナ *śramaṇa*」＝パーリ語「サマナ *samaṇa*」（苦行者・精励者）

㈡「〔欲望の〕鎮静者」
サンスクリット語動詞「シャム √*śam*」＝パーリ語動詞「サム √*sam*」に基づく
サンスクリット語名詞「シャマナ *śamana*」＝パーリ語名詞「サマナ *samaṇa*」（鎮静者）

先に紹介した上村氏の解説は，原則としてサンスクリット語の動詞「シュラム √*śram*」に基づき，㈠と一致する。上村氏は「沙門はサンスクリット語シュラマナ（*śramaṇa*）あるいはその俗語形の音訳である」と明言しておきながら，パーリ語「サマナ」を考慮しなかったため，サンスクリット語「シャマナ *śamana*」にも対応することを説明していない。これは仏教漢語「沙門」の意味とインド原語を検討する際に致命的である。漢語仏典は，漢字音写語「沙門」を「息心」と訳すことが多い。なお「息心——心ヲ息ム」は「〔欲望だらけの〕心を鎮静する」の意で，「止心」の同義語として㈡「〔欲望の〕鎮静者」を意味する。このことは③で後述する。

### ③ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

「**息心**」 パーリ語形「サマナ *samaṇa*」は，動詞「サム √*sam*」すなわちサンスクリット語動詞「シャ

ム√*śam*（止める）」から派生したとも説明できる。㈡心の雑念を静めた者の意である。

このように「沙門」の元と考えられるのは，サンスクリット語形では㈠「シュラマナ」か㈡「シャマナ」かである。では二種のサンスクリット語を中国仏教はどう受容したか。「沙門」の意味を記す早期の漢訳仏典に，後漢の曇果・康孟詳共訳『中本起経』巻上に「息心」を述べる一節がある。

すべての諸存在のもつ根本は，条件によって生じ，空であり，主体がない。心を鎮め（息心＝心ヲ息ム），〔諸存在の〕本源に達するので，それ故に〔そのような修行者を〕「沙門」と呼ぶ。

一切諸法中本，因縁空無主，息心達本源，故号為「沙門」。（大正四・一五三下）

同じく「息心」を用いる早期漢訳に失訳（訳者不明）『分別功徳論』巻四（大正二五・四一中）と東晋の僧伽提婆訳『増壱阿含経』巻四七（大正二・八〇二上）がある。これらの後漢以後の漢訳は主として㈡「シャマナ」の語義を示すことが多く，㈠「シュラマナ」の意ではない。

**「沙門那」**　北涼の曇無讖訳『大般涅槃経』巻三六は別訳「沙門那」を用いて次のように言う。

カーシュヤパ菩薩は言った，「世に尊き御方よ，どのようなわけで八正道（八つの正しい修行道）を行う者を「沙門那（シャマナ **śamana*）」と名付けるのでしょうか」。

〔ブッダは答えた〕，「良家の息子よ，世間に言う「沙門 **śam-*」は「欠乏」と名付け，「那 **-ana*」は「道（方途・手段）」と名付ける。このように「道」は〔人々の〕一切の「欠乏」を食い止め一切

の「〔悪〕道」を断ち〔人々の心を満足させ正しい道に導く〕。それ故に，八正道〔を行う者〕を「沙門那 **śam-aṇa*」と名付ける」。

> 迦葉菩薩言，「世尊，何因縁故，八正道者名「沙門那」」。「善男子，世言「沙門」，名之為「乏」，「那」者名「道」。如是「道」者，断一切「乏」，断一切「道」。以是義故，名八正道為「沙門那」」。
> （大正一二・五八〇上。『南本大般涅槃経』巻三三。大正一二・八二七中）

以上は暫定的解釈案である。わたくしは充分理解できていない。「沙門那」は㈡シャマナ *śamaṇa* であり「沙門＋那」を「*śam*＋*aṇa*」と分解する説明かと考えてみた。「那」は「道」であるとあるが，*na* を含み道を意味するサンスクリット語は見出し難いため，語末の *aṇa*（手段・用具等を表す）は「道」（方法・手段）を意味する接尾辞であると解釈した。大方の批正を請う。

**「乏道」「貧道」**　では音写語「沙門那」とその漢訳「乏道」に基づいて後の人々はどう解釈したか。どうやら解釈が別れ，一つではなかったらしい。

『大般涅槃経』に注釈した梁の宝亮は，「此ニ「乏道」ト言ウハ，唯ダ生死是ナリ。「乏道」ハ能ク一切ノ煩悩ノ果報ヲ息メズ」（『大般涅槃経集解』巻六八。大正三七・五九七中）という。「乏道」を悟れず輪廻し続ける者と解する。この説では『大般涅槃経』の意に反するので，「息メズ」は「息ム」の誤りか。

隋末唐初に活動した三論学の吉蔵は，『百論疏』巻上之上において，「沙門」の意味を二通りに解釈する。第二釈は「息心」と同義とするが，『大般涅槃経』に基づく第一釈は次のようである，「「乏道」ナル者ハ，道ヲ以テ貧乏ヲ断ズルナリ」（「乏道」者，以道断於貧乏也。大正四二・二三五下）というもので

ある。これは仏道によって（迷える者たちの）心の窮乏を断ち切らせる行動を実践する修行者を意味する。吉蔵釈の「断」に直接対応する語は「沙門那＝乏道」にはないが，経文中で「是ノ如キ「道」ハ一切ノ乏ヲ断ズ」（如是「道」者，断一切「乏」）と「断」を用いていることと呼応する。その意味で経典の内容と合うが，「乏道」を，悟れずに迷い続ける凡夫と見なす宝亮説とは逆の解釈である。

南宋の法雲は『翻訳名義集』巻一において，吉蔵と繋がる解釈を示す。すなわち次の通りである，「具サニハ「沙門那」ト名ヅケ，此ニ「乏道」ト云ウ。良キ福田（迷える者たちに善を受け付ける田畑のような存在である大乗修行者）ト為ルヲ以テノ故ニ，能ク衆生ノ饉乏ヲ断ゼシメ，八正道ヲ修ムルヲ以テノ故ニ，能ク一切ノ邪道ヲ断ズルナリ」（大正五四・一〇七四上）。

「貧道」「乏道」はその後，僧が自らを卑下して用いる「貧道」の同義語と説明されるようになった。唐の大覚『四分律鈔批』巻一四本は言う，「『（大般）涅槃（経）』ニ「沙門那」ト云ウ者ハ，是レ本音（サンスクリット語の原音）ナリ。或イハ「乏道」ト云イ，或イハ「貧道」ト云ウナリ。此ハ皆謙虚ニ自ラ収ムルナリ。今訳シテ息悪（悪ヲ息ム）ト為ス者ハ，其ノ意ヲ取ルナリ」（続蔵一・六八・一・二六表下～裏上）。更にその後の唐の慧琳も『一切経音義』巻二六において同様に解説する。すなわち「沙門那（梵語ナリ。此ハ義訳シテ「乏道」ト云ウ。「沙門」ハ「乏」ニ名ヅケ，「那」ハ「道」ニ名ヅク。僧ノ称シテ「貧道」ト云ウ者ハ，即チ謙退シ自ラ卑ムノ辞ナリ。亦タ更ニ多義有ルナリ）」（大正五四・四八〇上。徐時儀二〇一二・九六三頁上）。因みに南斉の玄光「弁惑論」は，「又タ「貧道」ト「三洞法師」ハ，長安ノ僧禕，此ノ名ヲ作スナリ」と言う（僧祐『弘明集』巻八。大正五二・四九上夾注）。しかし僧禕は南斉の僧伽跋陀羅訳『善見律毘婆沙』の漢訳（四九二年）に参与した人であるから，「貧道」という語の

創設者として遅すぎる。出身地ないし活動地を長安とするのも不審である。

一方，「貧道」の「道」はどんな意味か。これについては，北宋の道誠『釈氏要覧』巻上の一節が参考になる。道誠は言う，「貧道トハ……。『指帰』ニ云ワク，「道トハ則チ物ヲ通ズルノ称ナリ，三乗ニ属ス聖人ノ証スル所ノ道ナリ」。我，此ノ道ニ寡少ナレバ，故ニ「貧道」ト曰ウヲ謂ウナリ」（大正五四・二六一中）。ここに引く『指帰』を同定できないのが残念であるが，「貧道」の「道」を迷える凡夫の道でなく，仏道修行者の悟りの道と解釈しているのは間違いない。そこに見られる「道トハ則チ物ヲ通スモノノ称ナリ（道則通物之称）」は，『礼記』曲礼上篇「道徳仁義ハ礼ニ非ザレバ成ラズ」という句に対する孔穎達の疏（『礼記正義』）に「「道」ナル者ハ通物ノ名ナリ。「徳」ナル者ハ得理ノ称ナリ」とある句と同じであるから，この表現は伝統的漢語解釈に基づくと分かる。

**「聴聞」**（シュラヴァナ）」　慧琳『一切経音義』巻二一には更なる別釈があるので紹介しよう。

沙門〈正しくは「シュラマナ（沙迦懣囊）[1]」と言い。ここ（中国）で㈠「〔雑念を〕鎮める」と訳す。一切の悪法を鎮めるという意味である。更にまた，㈡「苦労[2]」と訳す。一切の苦労と苦行を修めるという意味である。更にまた，㈢「〔ブッダの教えを〕聴聞する」と訳す。多くを聴聞し，心にその香を燻し付けることが常の行いであることを意味するからである。更にまた，㈠「鎮める」と訳すのは，〔悪法を鎮める以外に，更に〕袈裟の持つ力が一切の安楽ならざる心を鎮めることを〔も〕意味するからである。

沙門〈正云沙迦懣囊[1]，此云「止息」，謂止息一切諸不善法。又曰「劬労」，謂修一切劬労苦行。又曰

「聴聞」，謂多聞，薫習是常業故。又云「止息」者，謂袈裟蔭力止息一切不安隠故也〉。（大正五四・四三九下。徐時儀二〇一二・八六八頁上下）

（1）「沙迦懣嚢」は誤字を含む。「沙羅懣嚢」に改めるべきか。

（2）㈠㈡両解釈併記は窺基『妙法蓮華経玄賛』巻二末にも見える（大正三四・六九二上）。

慧琳の示す四義（詳しくは五義）のうち，㈢「聴聞」はここまでの原典に現れなかった解釈である。これはサンスクリット語における発音の近似性に基づく語義解釈である。すなわち動詞「シュラム √*śram*（苦しむ・努力する）」から派生した「シュラマナ *śramana*」と解釈せず，動詞「シュル √*śru*（聞く）」から派生した「シュヴァナ *śravana*（聞くこと）」と解釈した結果である。勿論厳密には「シュラマナ」と「シュラヴァナ」は別の語であるが *śra**ma**na* - *śra**ba**na* - *śravana* と音韻的に繋がるので「聴聞」という語釈もあり得る。エジャートン（一九五三・五三四頁右）も参照。

「沙門」を「聴聞」の意に解釈する説は，慧琳のほか，唐の静法寺慧苑『華厳音義』にもあるが，最も古い用例は，梁代初頭に成立したと推定される未詳撰者『翻梵語』巻二に「沙門〈応云「沙聞那」。訳曰「息心」，亦云「聞説」〉」（大正五三・九九三中）とある「聞説」である。

「**桑門**」「**娑門**」「**喪門**」　慧琳は『一切経音義』巻二六で次のような興味深い情報も与えてくれる。

沙門〈サンスクリット語である。ここ（中国）で「勤労（勤しみ励む）」と訳す。仏教と仏教以外で広く用いる総称である。皆，出家〔修行〕に基づいてこう言う。古い経典では「桑門」あるいは

> 「娑門」と表したが，鳩摩羅什（約三五〇～四〇九頃）が〔この漢字音写は〕正しくないと言ったことにより，「沙門」に改めた〉。
>
> 沙門〈梵語也，此云「勤労」，内道、外道之総名也。皆拠出家為言耳。古経為「桑門」，或為「娑門」，羅什法師以言非，便改為「沙門」也〉。（大正五四・四七七中。徐時儀二〇一二・九五七頁下）

これによれば，後秦の鳩摩羅什より前の漢訳経典は「桑門」や「娑門」を用いたとされる。「桑門」は『後漢書』楚王英（劉英）伝に「伊蒲塞」と「桑門」を併記する表現があることから，古い用例を確かめられる。「伊蒲塞」は在家男性仏教信者を意味する「優婆塞（ウパーサカ *upāsaka*）」の古い漢字音写である。「桑門」は「沙門」の古い漢字音写である。一方，「娑門」は「沙門」に近似するが，わたくしはその古い用例を特定できない。

鳩摩羅什が初めて「沙門」を音写語に使い始めたというのは事実だろうか。この問いに答えるには悩ましい問題がある。それは何かというと，現存する木版大蔵経（その開板は早くとも十一世紀であり，多くはそれ以降）を見ると，後漢の支婁迦讖訳『道行般若経』『阿閦仏国経』や後漢の曇果・康孟詳共訳『中本起経』その他多くの古経に「沙門」の語を見出せる。これは鳩摩羅什が改革したという説を否定する証しか，それとも木版大蔵経の成立する以前に古い「桑門」「娑門」を漢訳者以外の何者かから文字を一括して書き改めたことを示すのか，どちらの可能性もあり得る。

更に言えば，「沙門」の別な漢字音写に「喪門」がある。例えば唐の玄応『一切経音義』巻六は複数の語を示す中で「桑門」と「喪門」を併記する。

沙門は，古くは「桑門」と言い，「喪門」とも言ったが，すべて不正確な訛略である。正しくは「シュラマナ（室摩那拏）[1]」と言い，「シュラマナ（舎羅磨拏）」とも言う。ここ（中国）で(一)「功徳あり努力する〔者〕」と訳す。道を修めるのに多大な労苦を払う者を言う。更にまた，(二)「苦労に勤しむ〔者〕」と訳し，(三)「この上なく誠実な〔者〕」と訳す。……

沙門。旧云「桑門」，或云「喪門」，皆訛略也。正言「室摩那拏[1]」，或言「舎羅磨拏」，此言「功労」，言修道有多労也。又云「勤労」，言「至誠」也。義亦名息，以得法故，暫寧息也。旧訳云「自心」，或言「静志」是也。（徐時儀二〇一二・一三〇頁下）。

（1）「室摩那拏」は誤写。正しくは「室羅摩拏」か。因みに慧琳は『一切経音義』巻二七において「啌羅摩拏」を用いる（大正五四・四八四中。徐時儀二〇一二・九七三頁下）。

鳩摩羅什が行ったことは実際何だったのか。一義的に答えるのが難しい問いであるが，ひとまず現存する文献資料を紹介し，情報を明らかにしておきたい。

**「喪門」「桑門」の誤義解釈**　梁の僧祐『弘明集』巻八に劉勰（りゅうきょう）（四六五～五二一）の「滅惑論」を収める。これは劉勰が道教の道士，張融（ちょうゆう）（南朝宋末～斉頃）『三破論』（さんぱ）の誤りを論う（あげつら）糾弾の書である。次の一節は道士張融『三破論』の「喪門」と「桑門」の解釈である。

『三破論』に言う，「……。元来，古い仏教経典に「喪門」と言う。「喪門」は死滅（涅槃・泥洹）への門（入口）であり，その法は無生（事物は実は何も生じない）という教えであるから，「喪門」（死滅

への門）と名付ける。鳩摩羅什に至ると，更に「桑門」と改め，〔その後〕僧褘(そうい)が更に「沙門」に改めた。しかし「沙門」は沙汰（選択・淘汰）の法に基づくから，〔「沙門」などと〕称する価値もない」。

『三破論』曰，「……。本旧経云「喪門」，「喪門」由死滅之門，云其法無生之教，名曰「喪門」。至羅什又改為「桑門」，僧褘又改為「沙門」。「沙門」由沙汰之法，不足可称」。（大正五二・五〇下）

どうだろう。これを信ずるなら，羅什は「沙門」という音写の創設者でなく，「桑門」の創設者であり，その後，南朝斉の僧褘が「桑門」を「沙門」に改めたという。張融は仏教徒でなく，サンスクリット語からの漢訳についての知識もないから，張融の臆測には根拠の欠片もない。鳩摩羅什訳に「桑門」など現れないし，「沙門」を用いる文献に南朝斉より古いものが夥しくあるのは石碑等の文字例を一一挙げるまでもなく自明である。右の一節は道教徒の出鱈目な解釈を示すものだが，今ここでわたくしが注目しておきたいのは，音写語にその字が有する本来の意味を繫げる解釈がなされていることであり，それが尽く誤解であることである。

更に，張融『三破論』に対する仏教側からの反論書に僧順(そうじゅん)「答道士仮称張融『三破論』」があり，これも僧祐『弘明集』巻八に収められている。その中で僧順は次のような驚くべき説を展開する。

『三破論』に言う，「「喪門」というのは死滅（涅槃・泥洹）への門（入口）である」。

〔僧順(わたくし)が〕解説する――「門」は「本源」のことである。明らかな理法が出たり入ったりする場合，

「本源」から出たり入ったりして〔具体的な〕事物が生じるのだ。仏教に「不二の法門[1]」が，『老子』に「衆妙の門[2]」がある。『書』に「禍福に門はない[3]」と言われる。これらは皆，通じ合う深い教えの森であり，奥深い機微の深い住処(すみか)であるから，出家者はその意味を会得せよ。「喪」は〔「死滅」ではなく〕「滅する」の意である。〔迷いを引き起こす〕事物を「滅する」ために努力し，神妙の境地に通ずる理解を得る者こそ，「喪門」に他ならぬ。

〔一方，「桑門」の〕「桑」は，きっと「乗」字の誤写に違いない。「乗門」とはつまり「大乗の門」である。〔自らの〕煩悩が止滅したからには，〔煩悩を残す〕衆生に出逢えば〔彼らを〕それに乗せて運ぶから〔大乗門と言う〕。先には「滅門」〔「喪門」に同じ〕と言い，後には〔ここで〕「乗門」と言う。〔仏教では〕ともかく八万四千〔の教えの入口〕をすべて法門と呼び，〔八万四千という程に教えへの入口は実に数多いのである。だから〕どうして「喪」と「桑」の二門だけに限られようか。

『論』云，「「喪門」者，死滅之門也」。釈曰，「門」者本也。明理之所出入，出入従本而興焉。釈氏有「不二法門[1]」，『老子』有「衆妙之門[2]」。『書』云「禍福無門[3]」。皆是会通之林藪，機妙之淵宅，出家之人得其義矣。「喪」者「滅」也。滅塵之労，通神之解，即「喪門」也。「桑」当為「乗」字之誤耳。「乗門」者，即「大乗門」也。煩想既滅，遇物斯乗故。先云「滅門」，末云「乗門」焉。且八万四千皆称法門，奚独「喪」「桑」二門哉。

（大正五二・五二中）

（１）　鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』に「入不二法門品」という章がある。

（2）『老子』一章「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始。有名万物之母。故常無欲，以観其妙。常有欲，以観其徼。此両者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門」。和訳は福永（二〇一三・七頁）参照。

（3）『春秋左氏伝』襄公伝二十三年「閔子馬見之曰，子無然，禍福無門，唯人所召。……」。小倉（一九八九a・二七七～二七八頁）「閔子馬（閔馬父）が公鉏に会って，「そういう態度はおやめなさい。禍福に門なし，人が自ら招くもの，と言います。……」」。

**「浮図」の誤義解釈**　同書において僧順は「浮図」という語についても仰天の解釈を見せる。「浮図」は「浮屠」と並ぶ「ブッダ」の古い音写語であり，そこに「浮」「図」「屠」のもつ漢字本来の意味はないとするのが通説である。ところが僧順はこう言う。彼にとってブッダの漢字音写は「仏陀」「仏駄」「仏図」「仏屠」では駄目であり，唯一「浮図」でなければならない，と。

〔僧順が張融『三破論』を〕解釈し〔批判する〕――『経』に「浮図（ブッダ）」と言うのは，聖人のめでたい霊妙な御姿（仏像）であり，〔それが〕海に浮かび〔中国に〕到来したので，それ故に「浮図（海に浮かんで到来した御姿）」と言うのである。呉県の石仏が海に浮かび忽ちやって来たのは[1]，それに他ならぬ。

釈曰，『経』云「浮図」者，聖瑞霊図浮海而至，故云「浮図」也。呉中石仏泛海儵来[1]，即其事矣。

（釈僧順「答道士仮称張融三破論」。大正五二・五二上～中）

（1）梁の慧皎『高僧伝』巻一三の竺慧達伝に，西晋末に近い三一三年，呉の松江に仏の石像が浮かんで

到来したのを土地の漁師が見つけた逸話を受ける（大正五〇・四〇九下。吉川・船山二〇一〇b・二六五頁）。

読者はどう思うだろうか。まるで言いたい放題ではないか。「桑門」は「〔大〕乗門」の誤り，「浮図」は海に浮かんで中国の浜辺にたどり着いた仏陀の像を指す——曰わく言い難き空想ではないか。

## 5.2「比丘」（びく　*J.* biku, *Ch.* bǐqiū）

### 1 インドのサンスクリット語

**語義㈠　原義**　漢語「比丘」はインド原語の漢字音写である。その原語はサンスクリット語「ビクシュ *bhikṣu*」またはパーリ語「ビック *bhikkhu*」である。「比丘」の二字はパーリ語に近いように感じるが，後代，唐の玄奘や義浄は「苾芻」と音写し，*-kṣ-* 音を示すから，その原語はサンスクリット語である。いずれにせよ語義は等しく，語源も等しい。サンスクリット語とパーリ語を含む中期インド語を主題として基本語の原義を解説するマイルホファァ（一九六三・四九九頁）によれば，*bhikṣu* の原義は「乞う者」すなわち「乞食（こつじき）して生きる者」である。これと同じ解釈は，南朝斉の僧伽跋陀羅訳『善見律毘婆沙（ぜんけんりつびばしゃ）』巻七にも見える（大正二四・七一七下）。

**語義㈡　修行論的解釈**　これに対して九世紀頃の仏教語義の解説を含むヴィーリヤシュリーダッタ

『決定義経注』は異なる語義解釈を示す。すなわち次の通りである。

貪等の煩悩を粉砕してゐる（ビンナ）から「比丘」である。（本庄一九八九・四三頁，傍点は船山）

***bhinnarāgādikleśatvād bhikṣuḥ.***（サンタニ一九七一・七八頁八～九行）

これによるなら「ビクシュ」は動詞「ビッド √*bhid*（壊す・破る）」から派生した名詞であり，「その人の欲望が打ち砕かれた者」「打ち砕かれてしまった欲望をもつ者」すなわち「欲望が消えた者」の意である。これはサンスクリット複合語を有財釈で解釈することを示す（付録I参照）。

**他の諸解釈**　時代を遡り，五世紀初頭の鳩摩羅什訳『大智度論』巻三は，㈠㈡を含む都合五種類の解釈（㈠～㈤）を説き示す。

……。㈠このように清らかに乞食し命を保つから，それ故に「乞士（ビクシュ）」と名付ける。㈡更にまた，「比（ビッド √*bhid*）」は「打ち破る」を言い，「丘（クシュ *kṣud*）」は「煩悩（クレーシャ *kleśa*）」を言う。煩悩を打ち破ることができるから，それ故に「ビクシュ」と名付ける。㈢更にまた，出家者を「ビクシュ」と名付ける。それはちょうど西方蛮族も漢人もそれぞれ名をもつのと同じである。㈣更にまた，受戒する時に「私ビクシュの某甲は，肉体と寿命が尽き果てるまでこの戒を保持します」と自称するから，それ故に「ビクシュ」という。

(五)更にまた，「比（ビー√bhī）」は「恐れさせる」を言い，「丘（クシャ kṣam）」は「〔恐れさせることが〕出来る力」を言う。マーラの王やマーラの庶民を恐れさせ，出家して，頭を剃り，汚れた衣を着て〔ブッダの〕戒を受けるようにしよう〔とさせるからである〕。

……。如是清浄乞食活命，故名「乞士」。復次，「比」名「破」，「丘」名「煩悩」。「能破煩悩」，故名「比丘」。復次，出家人名「比丘」，譬如胡漢羌虜各有名字。復次，受戒時自言，「我某甲比丘，尽形寿持戒」，故名「比丘」。復次，「比」名「怖」，「丘」名「能」。能怖魔王及魔人民，当出家剃頭著染衣受戒。（大正二五・八〇上）

［参考］漢訳のフランス語訳およびその注としてラモット（一九八一・注三六八〜三六九）を参照。

早期のチベット語訳の背景を解説する『二巻本訳語釈』は次のように言う。

bhikṣu というのは，「善なる乞うもの（比丘）」である。即ち，涅槃という利益を乞い求め，白四羯磨（こんま）によって具足戒を受け，法に適うように乞食を受けることによって暮らしていくので，「比丘」と言われる。（石川一九九三・一〇五頁）

これは「乞う者」という原義に基づくけれども，乞う対象を食物に限定せず，「涅槃」すなわち解脱を乞い求める者という意味にも重ねた解釈である。

### ③ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

②に該当する資料はないので，次に，③に目を転ずるとどうか。まず唐の慧琳『一切経音義』巻二七（大正五四・四八二上）を見てみよう。そこには比丘は苾芻であることを示した後で五種の解釈を示す。『大智度論』の五種解釈と対応させると，次の通りである。

一，怖魔　……　右掲『大智度論』の解釈㈤
二，乞士　……　右掲『大智度論』の解釈㈠
三，浄命　……　右掲『大智度論』の解釈㈠の一部
四，浄戒　……　右掲『大智度論』の解釈㈣
五，破悪　……　右掲『大智度論』の解釈㈡

すなわち『大智度論』の解釈㈢がないが，かなりの程度で『大智度論』に基づくのが分かる。これに類する解釈を更に遡って求めると，梁代の未詳撰者『大般涅槃経集解』巻二に南朝斉の僧宗の説として「比丘」に三義ありとし，「乞士」「破悪」「怖魔」を挙げる（大正三七・三八四中）。この時代には『大智度論』は普及していたから，これも『大智度論』に基づく略解と言える。このほか，『大智度論』の名を明記して三義を挙げ，更に訳語として「除饉」を挙げる智顗説・湛然略『維摩経略疏』巻一の解説もあるが，煩瑣に渡るので割愛する（大正三八・六七二中～下）。

以上より，漢字音写語「比丘」に関する中国仏教の解釈は，原則として，漢訳文献通りであり，特に鳩摩羅什訳『大智度論』の語義解釈が繰り返し用いられたが，中国特有の新解釈を生み出すことはなかったと結論付けて問題あるまい。

## 5.3 「阿羅漢」（あらかん　*J.* arakan, *Ch.* āluóhàn）

### 1 インドのサンスクリット語

阿羅漢は部派仏教における修行の最高位に到達した修行完成者である。サンスクリット語で「アルハト *arhat*（原形）」または「アルハン *arhan*（主格単数形）」と言う。パーリ語では「アラハト *arahat*」「ハラハン *arahan*」がその対応語形である。漢字音写の「阿羅漢」は「アルハン」の音写であろうか。概説書の類いでは「アルハト」を「供養に値する者（応供者）」を意味すると解説するのが常である。しかし「アルハト」の語義解釈はそれだけに止まらない。

まず，九世紀初頭頃のヴィーリヤシュリーダッタ『決定義経注』は次のように説明する。

実践者性は，〔煩悩の〕捨離の完成と，〔一切の〕智の完成とである。捨離の完成によって世尊は「阿羅漢」と呼ばれる。諸の敵（*ari*）を害した（*hatavat*）と語源の理によって〔解釈〕してである。煩悩は一切善法を害する意味によって「敵」である。（本庄一九八九・一二五〜一二六頁，傍点は船山）

*pratipattṛtvam prahāṇasampat jñānasampac ca. prahāṇasampadā bhagavān* ***arhann*** *ity ucyate,* ***arīn hatavān iti kṛtvā nairuktena vidhinā****. arayo hi kleśāḥ, sarvakuśaladharmopaghātārthena.*（サンタニ一九七一・二四二頁六〜八行）

これは「供養に値する者(敬意をもって布施されるべき者)」という一般的解釈とは全く異なる。『決定義経注』はアルハトを「アリ *ari*(敵)をやっつけた者」と解釈している。敵「アリ」とは我々の心の中にある煩悩である。後半「ハト」は動詞語根「ハン √*han*(殺す・破壊する)」から派生した語要素と見なす。しかし音素としては原語に忠実に対応しない。「アリ *ari*」のI音(*ari*)はサンスクリット語 *arhan* とパーリ語 *arahan* に含まれない。つまりこの語義解釈は文法的に正統なものでないニルクタ(=ニルクティ=ニルヴァチャナ)の類いであり、音の近似性による説明に他ならない。そしてこれは、中国的漢語文化でいうところの「音通」と対応する語義解釈である。

次に、『二巻本訳語釈』はどうか。

*arhan* というのは、ある解釈では、*pūjām arhatīti arhan* といわれる。即ち、「天と人などすべてが、供養するのに相応しい」ので、「応供(*mchod 'os*)」ともいわれる。また別の解釈では、*kleśārīn hatavān arhan* と言われる。即ち、煩悩という敵を殺すので、「殺賊」ともいわれる。これら二種類〔の解釈の〕うち、ここでは意味を重視して「殺賊」と〔訳語を〕付けた。(石川一九九三・一一頁)

ここでは「供養に値する者」という常套的語義をまず示した後、『決定義経注』と同じ語義を第二の語義として示している。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

次に，中国で漢訳された仏典はどんな語義解釈を示すであろうか。よく広く知られた語義が後秦の鳩摩羅什訳『大智度論』巻三に見られる。

> どうして「阿羅漢」と名付けるのか。㈠「阿羅」は「賊（*ari 敵）」のことであり，「漢」は「破（壊す・破壊する √*han*）」という意味である。一切の煩悩という「賊」が「破られた」〔修行者を〕「阿羅漢」と名付ける。㈡更にまた，「阿羅漢」は一切の漏泄（煩悩の異称）が滅尽している（**kṣīṇāsrava*）から，それ故に一切の世間の者たちや神々の供養を受けるに相応しい（値する・相応しい √*arh*）。㈢更にまた，「阿」は「不 *a-*（〜しない）」であり，「羅漢」は「生（生まれる）*rahat* < √*ruh*」という意味である。〔修行を積んだ阿羅漢は〕後の生まれにもはや転生しないから，「阿羅漢」と名付ける。
>
> 云何名阿羅漢。「阿羅」名賊。「漢」名破。一切煩悩賊破，是名「阿羅漢」。復次，「阿羅漢」一切漏尽，故応得一切世間諸天人供養。復次，「阿」名「不」。「羅漢」名生。後世中更不生，是名「阿羅漢」。（大正二五・八〇中。ラモット一九八一・二〇三〜二〇四頁も参照）

ほぼ同じ解釈は同巻の別の箇所にも見える（大正二五・七一中〜下。船山二〇一三・一一〇頁）。以上のうち㈠㈡は『決定義経注』『二巻本訳語釈』と共通する解釈であるのに対し，㈢は新たな説である。三解釈はそれぞれ㈠「阿羅＋漢」，㈡「阿羅漢」，㈢「阿＋羅漢」と語を句切って分析した結果であり，それ

ぞれの解釈が基づく動詞語根も㈠ √*han*，㈡ √*arh*，㈢ √*ruh* と各々別である。『大智度論』は漢訳のみが現存する『般若経』に対する注釈であるが，右に見た通り，いずれもサンスクリット語の文法に基づく解釈であるから，インド伝統文化を直接に受け継ぐ解釈であり，中国的な改変は含まれていないと判断してよかろう。

## 5.4 「那落迦」（ならか　*J.* naraka, *Ch.* nàluòjiā）

### 1 インドのサンスクリット語

「那落迦」はサンスクリット語「ナラカ *naraka*」の漢字音写語である。意味は「地獄」である。インド人は仏教が起こるより前に輪廻（りんね）（サンサーラ *samsāra*）という観念を生み出し，仏教にも取り込まれた結果，五道輪廻（五種の生まれ先すなわち天の神・人・動物・餓鬼・地獄の住人）または六道輪廻（五道に加えて「阿修羅（あしゅら）」すなわち戦いばかりを繰り返す存在）の説を形成した。このうち地獄は，悪業を重ねた者が死後に赴く最も悪い生まれである。地獄という場所ないし境遇を「ナラカ *naraka*（名詞）」と，地獄に転生した者を形容詞「ナーラカ *nāraka*（ナラカの・ナラカに住む者）」と言う。「ナラカ」の漢字音写に「那落迦」のほか「奈落」「捺落迦」「捺洛迦」「㮈落迦」「㮈洛迦」等がある。

地獄を意味するサンスクリット原語はもう一つ「ニラヤ *niraya*」がある。漢字音写に「泥犁」「泥黎耶」等がある。意味は「ナラカ」と同じである。

サンクリット語「ナラカ」を何通りにも解釈して示す文献として，五百大阿羅漢造，［唐］玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』がある。これは伝統的部派仏教のうちで最大の主流派をなした部派の一つである説一切有部の，アビダルマ教理学注釈文献である。サンスクリット語の題名は『(アビダルマ）マハー・ヴィバーシャー *Mahāvibhāṣā*』と言う。玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』巻一七二に次のような詳しい語義解釈がある。都合十一種類の語義を示す。

問い，何故その行き先をナラカ *naraka* と名付けるのか。
答え，Ａ１　ナラカは，〔死後に〕赴く場所であるから，ナラカ〔という悪鬼〕が所有するから，ナラカと名付ける。
Ａ２　彼の〔ナラカでは〕命ある生きものたちに悦楽がなく，愛着がなく，味がなく，利益がなく，安楽がないから，「ナラカ」と名付ける[1]。
Ａ３　次のように言う人もいる，「彼の〔ナラカに行く〕前に，増長増上の身体的悪行と言語的悪行と精神的悪行とを行ったため，彼の〔ナラカに〕「行き着き（**nīryate*）」，彼の〔ナラカに〕生まれると，〔先に行った諸悪行が〕彼の〔ナラカにおける〕生存を継続させるから，「ナラカ」と名付ける[2]」。
Ａ４　次のように言う人もいる，「ナラカは名前だけのものに過ぎず，想念するだけのものに過ぎないから，名前だけの仮の存在であり，想念するだけの仮の存在であり，一切の名前や想念は欲望に従って起こるのであり，必ずしも〔ナラカという語が〕意味する通りのものではない[3]」。

A 5 次のように言う人もいる，「彼の〔ナラカという〕行き先は「最低最悪である」から「ナラカ」と名付ける。それは五種の生まれ先の中で彼の〔ナラカ〕ほど最低最悪なところは他にないことを意味する」[4]。

A 6 次のように言う人もいる，「彼の〔ナラカという〕行き先は「墜落する √*ṛ? niraya?*」から「ナラカ」と名付ける。ちょうど「地獄に墜落すると，足が上，頭が下の〔逆さ吊りになる〕，それは諸の聖仙や寂静を楽しむ苦行者を誹謗したからである」と一詩節に言う通りである」[5]。

B 1 次のように言う人もいる，「「ナラ *nara*」は「人」を言う。「カ」は「悪い *aka*」を示す。「悪い人」が彼の地に転生するから，「ナラカ *nara-ka*」と名付ける」。

B 2 次のように言う人もいる，「「ラカ」は「楽しめる √*rañj?*」を示す。「ナ *na*」は否定の意味である。彼の地では〔何人も〕楽しめないから，「ナラカ *na-raka*」と名付ける」[6]。

B 3 次のように言う人もいる，「「ラカ」は「安楽 **rāmaka?*」を示す。「ナ」は「破壊する **naś / naśa / nāśa?*」という意味である。彼の地では「安楽を破壊する」から，「ナラカ」と名付ける」。

B 4 次のように言う人もいる，「「ラカ」は「帰り着く」を示す。「ナ」は「存在しない **nāsti*」という意味である。彼の地の命ある生きものは，幾重もの苦しみに追い込まれ，「帰り着く所が存在しない」から，「ナラカ」と名付ける」[7]。

B 5 次のように言う人もいる，「「ラカ」は「済度されること」を示す。「ナ」は「存在しない **nāsti*」という意味である。彼の地の命ある生きものは，多くの苦しみに追い込まれ，「済度されることがない」から，「ナラカ」と名付ける」。

問，何故彼趣名「捺落迦」。答，是捺落迦，所趣処故，以「捺落迦」為所有故，名「捺落迦」。彼諸有情無悦，無愛，無味，無利，無喜楽故，名「捺落迦」(1)。或有説者，由彼先時造作増長増上暴悪身語意悪行往彼。生彼，令彼生相続故，名「捺落迦」(2)。有説，「捺落迦」者，是仮名，仮想，名施設，想施設，一切名想随欲而立，不必如義(3)。有説，彼趣以「卑下」故，名「捺落迦」，謂五趣中無有卑下如彼趣者(4)。有説，彼趣以「顛墜」故，名「捺落迦」，如有頌言，「顛墜於地獄，足上而頭下，由毀謗諸仙，楽寂修苦行(5)」。有説，「捺落」名「人」。「迦」名為「悪」。「悪人」生彼処故，名「捺落迦」。有説，「落迦」名「可楽」。「捺」是「不」義。彼処「不可楽」故，名「捺落迦」(6)。有説，「落迦」名「喜楽」。「捺」是「壊」義。彼処「壊喜楽」故，名「捺落迦」。有説，「落迦」名「帰趣」。「捺」是「無」義。彼処有情，重苦所逼，「無帰趣」故，名「捺落迦」(7)。有説，「落迦」名「救済」。「捺」是「無」義。彼処有情衆苦所逼，「無救済者」故，名「捺落迦」。（大正二七・八六五中～下）

（1）下掲対照表『阿毘曇毘婆沙』巻七「彼中無有喜楽，無気味，無歓喜，無利，無喜，無楽，無喜楽，故言無有」。

（2）下掲対照表『阿毘曇毘婆沙』巻七「復有説者，作増上身口意悪行，故生彼処。彼処生相続，是名地獄趣」。

（3）下掲対照表『阿毘曇毘婆沙』巻七「復有説者，地獄趣者，是名施設，是想施設，不必如名悉有其義」。

（4）下掲対照表『阿毘曇毘婆沙』巻七「復有説者，是趣卑下。於五道中更無卑下如地獄趣，故名卑下」。

（5）下掲対照表『阿毘曇毘婆沙』巻七「復有説者，是趣堕落，如偈説，「諸堕地獄者，其身尽倒懸，坐誹謗賢聖，及諸浄行者，諸根皆毀壊，如彼燋爛魚」」。

（6）山賢造，僧伽跋澄訳『三法度論』巻下「問，云何地獄。答，地獄者，寒熱辺地獄、寒地獄、熱地獄、

辺地獄。地獄者，不可楽故，曰地獄」（大正二五・二七上）。法救（Dharmatrāta）造，僧伽跋摩訳『雑阿毘曇心論』巻八「不可楽故，説地獄」（大正二八・九三六中）。

（7）下掲対照表『阿毘曇毘婆沙』巻七「復有説者，泥犁迦，秦言無去処。所以者何。生彼衆生，無有去処，無有依処，無有救処，故名無去処」。

『阿毘達磨大毘婆沙論』には，同本異訳の漢訳として，北涼の浮陀跋摩と道泰が共訳した『阿毘曇毘婆沙』巻七がある（大正二八・四七上～中）。そこでは「地獄」を「捺落迦」でなく「泥梨迦」と音写するが，これも「ナラカ *naraka*」の音写であろうと推測される。この二種の漢訳を対照すると玄奘訳A2～A6とB4の六項に対応が見られる。次の対照表の通りである。

【対照表】『阿毘曇毘婆沙』巻七と『阿毘達磨大毘婆沙論』巻一七二

| 『阿毘曇毘婆沙』 | 『阿毘達磨大毘婆沙論』 |
|---|---|
| (一) 彼中無有喜楽，無気味，無歓喜，無利，無喜，無楽，無喜楽，故言無有。 | A2 彼諸有情無悦，無愛，無味，無利，無喜楽故，名捺落迦。 |
| (二) 復有説者，作増上身口意悪行，故生彼処。彼処生相続，是名地獄趣。 | A3 或有説者，由彼先時造作増長増上暴悪身語意悪行，往彼。生彼，令彼生相続故，名捺落迦。 |

| | |
|---|---|
| (三)復有説者，地獄趣者，是名施設，是想施設，不必如名悉有其義。 | A４有説，捺落迦者，是仮名，仮想，名施設，想施設，一切名想随欲而立，不必如義。 |
| (四)復有説者，是趣卑下。於五道中更無卑下如地獄趣，故名卑下。 | A５有説，彼趣以卑下故，名捺落迦。謂五趣中無有卑下如彼趣者。 |
| (五)復有説者，是趣墮落，如偈説，「諸墮地獄者，其身尽倒懸，坐誹謗賢聖，及諸浄行者，諸根皆毀壊，如彼燋爛魚」。 | A６有説，彼趣以顛墜故，名捺落迦，如有頌言，『顛墜於地獄，足上而頭下，由毀謗諸仙，楽寂修苦行』。 |
| (六)復有説者，泥犂迦，秦言無去処。所以者何。生彼衆生，無有去処，無有依処，無有救処，故名無去処。 | B４有説，落迦名帰趣。捺是無義。彼処有情，重苦所逼，無帰趣故，名捺落迦。 |

地獄の語義を解説する説一切有部教理学書として，更に衆賢（しゅげん）造・玄奘訳『順正理論』巻二一がある。衆賢（サンガバドラ）は，「ナラカ」を次の五通りに説明する。

① 「ナラ nara」は「人」を示す。「カ」は「悪い」である。人は悪行を多く作り，その中（ナラカ）に転落する。それ故に「ナラカ *nara-ka* という行き先」と名付ける。

② 或いは「人から近い」から，「ナラカ *nara-ka*」と名付ける。重罪をなした人がたちどころにそ

こ（ナラカ）に墜落するからである。

③ 或いはまた，「カ」は「安楽 *sukha*」の同義異語であり，「ナ」は「存在しない」を言い，「ラ」は「与える *rā*」という意味であるから，「ナラカ *na-ra-ka*」と名付ける。

④ 或いはまた，「ラカ」は「済度する」という意味であり，「ナ」は「できない」を示す。「済度できない〔地〕」を「ナラカ *na-raka*」と名付ける。

⑤ 或いはまた，「ラカ」は「快楽享受する *rāmaka?*」という意味である。「快楽享受できない〔地〕」を「ナラカ *na-raka*」と名付ける。

那落名人。迦名為悪。人多造悪，顚墜其中。由是故名那落迦趣。或近人故，名那落迦，造重罪人速墮彼故。或復迦者是楽異名，那者言無，落是与義，無楽相与，名那落迦。或復落迦是救済義，那名不可。不可救済，名那落迦。或復落迦是愛楽義。不可愛楽，名那落迦。（大正二九・四六一上）

ヴィーリヤシュリーダッタ『決定義経注』は，受身形動詞「導かれる *nīryate*」に基づいて，「ナラカ」を語義解釈する。これは玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』巻一七二（上述）に含まれる解釈である。

その場所に《非福徳によって》有情が導か（*√nī*）れる，といふわけで「地獄（*naraka*）」（AKV 253, 19）である。[1]（本庄一九八九・七九頁，《 》内の補足と傍点は船山）

***tatra nīryante 'smin sattvā apuṇyavaśeneti narakaḥ.***（サンタニ一九七一・一三五頁七行）

（1）ヤショーミトラ Yaśomitra『アビダルマコーシャ注 *Abhidharmakośavyākhyā*』*nīryante 'smiṃ sattvā apuṇyeneti narakāḥ.*

## ③ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

「那落迦」はサンスクリット語の漢字音写なので，伝統的漢語文化と関係しない。
「那落迦」を簡潔にまとめている仏典は，玄応（げんのう）『一切経音義』巻二三の次の一節である。

那落迦（ナラカ）〈「那羅柯」とも言い，また「泥羅夜」とも言う。古い時代には「泥羅耶斯」と言ったが，それはサンスクリット語の音表記の違いに過ぎない。この〔ナラカは〕漢訳すると四つの意味がある。一は楽しむことができない〔場所〕（不可楽）である。二は救われない〔場所〕（不可救済）である。三は暗黒の闇〔の場所〕（闇冥）である。四は地獄（地中の牢獄）である。『経』中に「地獄」と言うのは〔四義のうちの〕一義に過ぎない。それ故，〔いずれか一つの訳とせず〕そのまま原語を保持する。「非行」〔の場所〕と言うこともあるが，それは法に適さないことを行う場所という意味である〉。

那落迦〈亦言那羅柯，亦云泥羅夜。旧言泥羅耶斯，梵言楚夏耳。此訳有四義。一不可楽，二不可救済，三闇冥，四地獄。『経』中言「地獄」者，一義也。所以仍置本名。或言非行，謂非法行処〉（徐時儀二〇一二・四七七頁上）。慧琳（えりん）『一切経音義』巻五〇（大正五四・六四〇中）もほぼ同文。

玄応はこのような四種の漢訳を示す。このうち第一「不可楽」と第二「不可救済」は，上掲の衆賢『順正理論』巻二一に見える。第三「闇冥」に繋がるものとして黒闇地獄があることは処々に説かれている（例えば『大智度論』巻二七「三種ノ地獄アリ。熱地獄、寒地獄、黒闇地獄ナリ」。大正二五・二五七下）。第四「地獄」は説明を要しまい。

僅か一つの文献を紹介したのみであるが，概して漢語仏典では漢訳の内容に従って地獄を理解する傾向が強く，特段の中国的変容は認められない。

## 5.5 「達嚫」（だっしん　*J.* dasshin, *Ch.* dáchèn）

### 1 インドのサンスクリット語

「達嚫」はインド語の漢字音写で，「達櫬」や「達嚫拏（だっしんな）」「檀嚫」と表記することもある。サンスクリット語「ダクシナー *dakṣiṇā*（僧や教団への寄付・施し）」である。

### 2 中国の伝統漢語文化

「達嚫」は音写語であるから，漢字二字本来の意味を組み合わせた意味を持たない。藤堂・加納（二〇〇五）に「サンスクリットの音写語「達嚫拏（僧への施物）」の略」とある。藤堂・松本ほか（二〇一八）にも同じく「サンスクリットの音写語「達嚫拏（ダッシンナ）（僧への施物）」の略」とあるが，「拏」は大正新脩

大蔵経に現れない俗字であるから「拏」とすべきだろう。因みに小川ほか（一九九四）・小川ほか（二〇一七）・戸川（二〇一八）には親文字「嚫」はない。

## ③ インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

直前①に略述した通り，サンスクリット語「ダクシナー」の漢字音写は「達櫬」「達嚫拏」「檀嚫」である。また，漢字音写と意味を合わせた表記（梵漢双挙）に「嚫施」「儭施」「襯施」「嚫銭」等がある。

唐の玄応『一切経音義』巻一に「達嚫」の語義を述べる。それと内容の重なる法蔵『華厳経探玄記』巻一八を以下に引用する。

達櫬（ダクシナー *dakṣiṇā*）は，『尊婆須（蜜所集）論』では「檀嚫」と表記し，ここ（中国）で「財産の布施」と訳す(1)。『律』に言う，「布施に報いる仕方を「噠嚫」と名付ける。他者を導き利益を与える（法施のこと）も「達（嚫）」という(2)。『（大唐）西域記』に言う，正しくは「達櫬拏」と言い，或いは「駄器尼」とも言う。ここ（中国）で「右」と訳す。右手を使って他者から施されたものを受け取る。福徳を生ずるために，ここから名付ける(3)。今ここではブッダの布施が命ある生きものに功徳を与えることを明らかにするので，それ故に功徳の布施と言う。

達櫬者，『尊婆論』作「檀嚫」(1)，此云「財施」。『律』云，「報施之法名曰「噠嚫」。導引利他，亦名「達」(2)」。『西域記』云，正言「達櫬拏」，或云「駄器尼」，此云「右」也。以用右手受他所施。為其生福故，従之立名(3)。今明仏施与衆生功徳，故云「功徳達櫬」。（大正三五・四四三下）

（1）［前秦］僧伽跋澄訳『尊婆須蜜所集論』巻二「「達嚫」名者何等法。或作是説，報施之法名曰「達嚫」。導引福地，亦是「達嚫」」（大正二八・七三七上）。同じ引用は玄応『一切経音義』巻一（徐時儀二〇一二・一二頁上）と慧琳『一切経音義』巻七三（大正五四・七七八下）に見える。

（2）法蔵は『律』の引用と言うが，（1）『尊婆須蜜所集論』を見よ。

（3）同じ引用は玄応『一切経音義』巻一（徐時儀二〇一二・一二頁上）と慧琳『一切経音義』巻二〇（対象五四・四三二下），巻七三（大正五四・七七八下）に見えるが，同文を『大唐西域記』に見出すことができない。

施物を受け取るには，相手への敬意を込め，清らかな右手を用いるのである。更にもう一つ，北宋の道誠（どうじょう）『釈氏要覧』巻上の説明も確かめておこう。

「金銭の布施」は，梵語で「達嚫拏（ダクシナー *dakṣiṇā*）」であり，ここ（中国）で「財産の施与」と訳す。今ここでは「達」と「拏」を省略して「嚫（*śin*）」とのみ言う。

「嚫銭」，梵語「達嚫拏」，此云「財施」。今略「達」、「拏」，但云「嚫」。（大正五四・二七六中）

このほか，北宋の元照『四分律行事鈔資持記』巻下三（大正四〇三中～下）にも類似の説明が見える。本節のまとめとして以上を通観すると，サンスクリット語「ダクシナー」の本来の意味が中国にそのまま伝わり，特に大きな発展的解釈も，曲解も生じなかったことが分かる。

# 第6章

# 梵漢双挙——原語音写と漢訳の併記

ここまで第1，3，4章では漢字で意味を訳す通常の漢訳の種類を取り上げ，第2，第5章では漢字で意味を説明することなくサンスクリット原語を漢字で音写する場合を取り上げた。後者は仏典においてしばしば「音訳（おんやく）」とも呼ぶ。それに対して前者すなわち意味を示す訳を，前近代の仏典では「義訳（ぎやく）」（「義」は「意味」の意）と称し，現代では意訳（いやく）と言ったりする（音訳でなく意味の訳。逐語訳に対する意訳のことではない）。これら二種に加えて仏典の漢訳には第三の範疇も存在した。それは音訳と意訳を合して一語とする型である。本書では音訳意訳混合型の漢訳を「梵漢双挙（ぼんかんそうこ）」と総称することにする。

梵漢双挙と同じ意味を示す漢語は大蔵経中に数多いが，みな大同小異である。次の語はすべて同義語である——「華梵」を用いて華梵双挙・華梵双標・華梵双出・華梵互挙・華梵並挙・華梵並列・華梵兼挙・華梵兼称・華梵兼名・華梵兼陳と言う場合，「胡漢」を用いて胡漢並挙と言う場合，「梵漢」を用いて梵漢倶挙・梵漢兼称という場合，これらはすべて「梵漢双挙」と同じ意味を表す。

一つだけ但し書きを付す。それは「梵漢双挙」その他の同義語が意味する漢字には異なる二種が含まれていることである。一つは右掲の音訳意訳混合型の漢訳を指す場合であり，その場合，同じ一つのサンスクリット原語に対する漢字音写語と漢訳語の併出を示す。もう一つは同じく音訳と意訳を組み合わせるのであるが，それぞれが別の概念を示す場合である。例えば「大涅槃（大いなるニルヴァーナ）」や「仏性（ブッダの本性）」，「摩尼水（摩尼宝珠 *cintāmaṇi* の入っている水）」のように，語の前半と後半が異なる意味を表すような音訳と意訳の併用である。本章で扱うのは第二の場合でなく，第一の場合に限るものとする。

# 6.1 「鉢盂」（はつう　*J.* hatsu u, *Ch.* bō yú）

## 1 インドのサンスクリット語

第2章冒頭2.1「鉢」に述べたように，「鉢」はサンスクリット語「パートラ *pātra*」の漢字音写「鉢多羅」の省略形である。パートラは容器（bowl, vessel）――しばしば飲み物の器――を意味する普通の名詞であり，出家者の所有物に限らず，器のことを広く一般にパートラと言う。

## 2 中国の伝統漢語文化

「鉢」字が『説文解字』にないことは2.1「鉢」に述べた通りである。一方，「盂」については『説文解字』に「盂，飯器也」とある。飲み物の器を主に指すか，食物の器を主に指すかの違いはあるが，「鉢（多羅）」と「盂」は共通する。そこで「鉢」という外国語の省略形だけでは意味を理解できない人々のために音訳意訳混合型の「鉢盂」という語が仏教文献で使われるようになった。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

北宋の道誠（どうじょう）は『釈氏要覧（しゃくしようらん）』巻中で「鉢」は「華梵兼名」の語であると言い，こう説明する。

鉢は，サンスクリット語で「鉢多羅（パートラ *pātra*）」と言い，ここ（中国）で「応器」と訳す。今

は〔鉢多羅を〕省略して「鉢」と言う。更にまた「鉢盂」と呼ぶのは漢語と梵語を合した名である。

鉢，梵云「鉢多羅」，此云「応器」。今略云「鉢」也。又呼「鉢盂」，即華梵兼名也。（大正五四・二七九上）

これと同じ内容の説明は他の仏典にも見られる。例えば元の徳輝『勅修百丈清規』巻五にある（大正四八・一一三九上。右の「応器」を「応量器」とする点のみ異なる）。

## 6.2 「偈頌」（げじゅ　*J.* ge ju, *Ch.* jì sòng）

「偈頌」は「ガーター *gāthā*」である。韻律と音韻数の定まった詩節である。原義は歌および詩である（マイルホファ一九六三・三三三頁 ***gāthā*** f. Gesang, Vers / song, verse）。しかし漢訳仏典で「偈頌」と訳されるものにもう一つある。サンスクリット語「カーリカー *kārikā*」である。同じくマイルホファ（一九六三・一一九頁）によれば，「カーリカー」は韻律を踏む詩節であり，特に主題となる事柄の説明を要約した内容をもつ（***kārikā*** a verse or a line or lines in metrical form giving the gist of the explanation of a topic）。

「偈頌」とは何かを簡潔に説くものに，玄奘の詳しい伝記『大慈恩寺三蔵法師伝』巻二がある。

〈古い時代は「偈」と言った。サンスクリットの語句の省略形である。或いは「偈陀」とも言うが，

サンスクリット語〔の漢字音写〕が不正確である。今，正しい形に基づくと「伽陀（ぎゃだ）」〔と漢字音写するのが〕適切である。「伽陀」は唐（中国）で「頌」と訳す。音節数は三十二ある〉。〈旧曰「偈」，梵文略也。或曰「偈陀」，梵文訛也。今従正宜云「伽陀」。「伽陀」唐言「頌」。有三十二言也〉。（大正五〇・二三〇中～下）

ここに「梵漢双挙」等の語は現れないが，「偈」は正しくは「伽陀」と漢字音写すべきサンスクリット語であり，「頌」はその漢訳であるとする。これは「梵漢双挙」であることを意味する。三十二音節であると言うのは，実際はシュローカ *śloka* と呼ばれる韻文であることを示している。シュローカは八音節を四度繰り返す詩節であり，サンスクリット語の詩節の中で最も有名で，使用頻度が高い。母音の単長に基づく定まった韻律を持ち，一偈は三十二音節となる。

## 6.3 「禅定」（ぜんじょう　*J.* zen jō, *Ch.* chán dìng）

「禅定」も梵漢双挙の熟語である。すなわち「禅」はサンスクリット語「ドゥヒャーナ *dhyāna*」またはパーリ語「ジャーナ *jhāna*」の音写であり，「定」は精神統一を意味する訳語である。『二巻本訳語釈』は次のように解説する。

*dhyāna* というのは，*dhyai cintāyām*（DhP. 1. 957）[1]といわれる。「思うこと」を指す。無常，或いは空などの一つ〔の対象に〕ついて恒常的な心を持って修習する[2]ので，「禅定」といわれる。（石川一九九三・六九頁）

（1）パーニニの文法学書『アシタアディヤーイー *Aṣṭādhyāyī*』「ダートゥ・パータ *Dhātu-pātha*」Ⅰ・一〇五六の原文 *dhyai cintāyām*。

（2）「修習（しゅじゅう）」は繰り返し実践しすること・ありありと実体験すること。

## 6.4 「三昧正受」（さんまいしょうじゅ　*J.* sanmai shōju, *Ch.* sānmèi zhèngshòu）

### ① インドのサンスクリット語

『二巻本訳語釈』は，「サマーディ」を次のように解説する。

*samādhi* というのは，*samādhīyante anena* といわれる。即ち，三昧の力によって，心心所[1]の相続[2]を一つの所縁に集中し動かないように *ting nge*[3] を置く〔心所〕であるので，「等持（= *ting nge* を持する）」といわれる。（石川一九九三・七〇頁）

（1）「心所」は心作用・心に属する働きを意味する。

（2）「相続」とは連続体・瞬間の連続を意味する。

（3）石川原注「*ting ge*」の意味は不明。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

明の宗泐『楞伽阿跋多羅宝経註解』巻二上は，「三昧正受」という語を次のように注釈する。

〔三昧正受という語は〕三昧（サマーディ *samādhi*）は正受（正しく受ける）〔という意味〕に他ならない。これは漢語と梵語とを合わせて示した〔語であり〕，また「正心行処（心を働かせる領域を正す）」とも漢訳する。

三昧即正受，此華梵兼挙，亦翻正心行処。（大正三九・三七三中。また三八六上の類似文も参照）

「三昧」はサマーディの漢字音写であり，「正受」はその意味を示す漢訳であることを述べている。サマーディを何故「正受」と訳すかといえば，逐語訳である。サマーディ *samādhi* をサンスクリット文法通りに *sam-* と *ādhi* に分解し，*sam-* という接頭辞は，正しく・皆・完全に等の意を表すから「正しく」と訳し，*ādhi* は動詞 *ā√dhā*（置く・受ける等の意）から派生した名詞 *ādhāna* であるから「受ける」と訳すのである。

「三昧正受」は多くの仏書に梵漢双挙の訳語として用いられているが，後代には異議を唱え，三昧と正受は別の概念であると主張する者が出た。浄源節要・袾宏補注『仏遺教経論疏節要』は言う。

更にまた，「三昧正受」〔という訳語〕は，嘗ては漢語と梵語〔を合わせて〕文としたものと〔解釈していたが〕，今は〔『仏遺教経論』のなかで〕「三昧（サマーディ）という方便」及び「正受による功徳」と説いているから，〔「三昧」と「正受」の〕二つは別である必要がある。

又「三昧正受」，古謂華梵成文，今曰「三昧方便」及「正受功徳」[1]，則二須有別。（大正四〇・八四八中）

（1）『遺教経論』「種種色不放逸。牧牛相似法故。正念成就故。種種心不行執杖相似法故。以戒念成就故。三昧方便及正受功徳無減無失故。不犯苗稼相似法故。復示無戒念失上上損心故。気分成就難対治故」（大正二六・二八五中）。本論は，大蔵経諸本に「天親菩薩造・真諦三蔵訳」と伝わるけれども，偽作である。望月（一九四六・六四二～六四五）参照。

注釈者としては基になる『遺教経論』に「三昧方便及正受功徳」と「及」で二語を繋ぐ以上，この表記を無視できない。それ故に「三昧正受」の伝統的解釈を否定せざるを得ないのであろう。しかし『遺教経論』が中国で編纂された偽作であるからには，「及」を付す表記をインドに遡らせることはできない。従って浄源と袾宏の説は，参考意見として受け止めておけば十分である。

## 6.5 その他

以下に梵漢双挙の熟語と解すべきその他の三語を手短に紹介する。

**「衆僧」**　隋の浄影寺慧遠は『温室経義記』において，「衆僧」を解説する。この語は，何も深く考えずに意味を推量するなら「衆くの僧たち」であろうが，慧遠は全く意味が違うという。

外国語の正しい音素は「サンガ sangha（僧伽）」であり，ここ（中国）で「和合した者たち（和衆）」と訳す。行いと徳目が乖離しないことを「和（和合）」と名付ける。「和」する者は単数でなく〔複数者〕であるから，それを「衆（者たち）」と名付ける。〔「和衆」の〕「衆」は漢語の言い方であり，「僧」は西方語の言い方（すなわち「僧伽」＝「サンガ」の意）であり，西方語と漢語を並置列挙するから，それ故に「衆僧」と言う。
外国正音名曰「僧伽」，此云「和衆」。行徳無乖，名之為「和」。和者非一，目之為「衆」。「衆」是漢名，「僧」是胡称，胡漢并挙，故曰「衆僧」。（大正三九・五一二下～五一三上）

通常，梵漢双挙型の熟語は，前半に音写語を示し，後半にその漢訳を並置する。しかし慧遠の解説に従うならば，「衆僧」は「和合衆僧伽」と引き伸ばすことが可能な語であり，「衆」は漢訳，「僧」は「僧伽」の省略形でサンスクリット語の漢字音写であるという，逆の組み合わせである。

**「陀羅尼呪」**　北宋の智円『請観音経疏闡義鈔』巻二は「陀羅尼呪」という語も梵漢双挙型の熟語であり，「陀羅尼という呪」の意であると説明する。

そうであれば，「陀羅尼」はサンスクリット語であって「呪」という文字は漢語に当たる以上，本経の題名[1]は漢語と梵語を並置列挙し，それ故に「陀羅尼呪」と言う[2]。

然則陀羅尼既是梵語，呪字即当華言，経題[1]華梵双挙，故云「陀羅尼呪[2]」。（大正三九・九八三下）

（1）この注釈『請観音経疏闡義鈔』は『請観音経』という名の経典に対する注釈ではない。『請観音経』は略称に過ぎず，正式な経典名は，東晋天竺居士竺難提訳『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』（大正第二〇巻第一〇四三号）である。注釈中に「陀羅尼呪」を経典名とするのはこれを踏まえる。

（2）法雲『翻訳名義集』巻五に「『闡義』云，『然則陀羅尼既是梵語，呪字即当華言，経題華梵双標，故云陀羅尼呪』」（大正五四・一一三一中）という引用がある。

「**布薩説戒**」　この言葉は，十四日ないし十五日ごとに一回，教団の全員が集合し，十四日間ないし十五日間の戒律遵守状況を確認し，戒律違反があればしかるべき対処を実施するための儀礼集会である。「布薩(ふさつ)」に当たるインド語は複数ある。「ウパヴァサタ *upavasatha*」「ポーシャダ *posadha*」「ポーサタ *posatha*」「ウポーサタ *uposatha*」「ウポーシャダ *uposadha*」は古典サンスクリット語表記と仏教混淆サンスクリット語，パーリ語の三種で用いられる語形である。意味は同じである。

このうち文法的に正しいサンスクリット語形は「ウパヴァサタ」（名詞）である。これは動詞語根「ウパ・ヴァス *upa√vas*（近くに住まう・共に生活する）」である。「ウパ *upa-*」は「近くに・一緒に」を意味する接頭辞。「ヴァス *√vas*」は「住む・生活する・生きる」を意味する。

北宋の元照『四分律行事鈔資持記』上一下によれば，「布薩説戒」も「布薩という説戒(せっかい)」という梵漢双挙型の熟語である。元照は，「布薩説戒ハ華梵双標ナリ，言ハ重複ヲ成ス」と解説する（大正四〇・二

○○下)。

**「懺悔」**　この言葉も梵漢双挙とされることが多いが，二字をどう解釈すべきか，サンスクリット語原語は何か，「懺」という漢字はいつから存在したか等について不明なところが多く，また異説もあるため，今は扱わず，次の第7章7.3「懺悔（さんげ）」で取り上げる。詳しくはそちらを参照されたい。

# 第7章　インド文化からの逸脱と誤解

## 7.1「大乗」（だいじょう　*J.* daijō, *Ch.* dàshèng）

### 1 インドのサンスクリット語

本節は「大乗」の「乗」の意味を漢語で捉えることを目指す。

仏教はインド亜大陸で発生した。インドの仏教は，初期仏教（かつては原始仏教とも言った），部派(ぶは)仏教（声聞(しょうもん)の仏教），大乗仏教の三期に大きく分かれる。大乗仏教が起こった年代や地域は現在も未解明であるが，大乗仏教の始まりは西暦紀元頃か紀元前一世紀頃と推測する人が多い。

大乗は，自らの教えを「大きな乗り物　マハー・ヤーナ *Mahā-yāna*」と呼び，以前から存在した伝統的な部派仏教を「劣った乗り物　ヒーナ・ヤーナ *Hīna-yāna*」と呼んで蔑んだ。漢訳仏典にはそれを文字通り「劣乗(れつじょう)（劣悪な乗り物）」と訳した例もあるが，大半の場合は非難の度合いを下げ「小乗（小さな乗り物）」と表した。しかしその場合も侮蔑の意は消えていない。要するに「ヒーナ・ヤーナ」や「小乗」は，大乗仏教徒からの一方的な蔑称である。スリランカや東南アジアの仏教徒に対して「ヒーナ・ヤーナ」を使うのは，喧嘩をしかけるようなものだ。それ程までに侮辱的な意味合いを含むので，使用には細心の注意を要する（船山二〇二〇ａ・一五～一七頁の関連論説も参照して頂きたい）。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

上述したように「大乗（英訳 Great Vehicle）」の「乗」はサンスクリット語「ヤーナ」に当たる漢訳で

ある。「ヤーナ」は乗り物 vehicle という意味の名詞である。動詞「乗る」の意味ではない。

古典漢語の時代，漢語「大乗」はどのように理解され，解説されたか。これは現代中国語の発音とも結びついている。「乗」は，名詞ならばシャン shèng と発音し，動詞ならばチャン chéng と発音する。それ故，伝統的には「大乗」はダー・シャン dàshèng と発音した。しかし近年は古い時代の伝統がうまく引き継がれず，「大乗」をダー・チャン（大きく運ぶ）と発音することが増えている。サンスクリット語の漢訳から見れば発音は dàshèng であるのに，著名な辞書にも誤りがある。

例えば，中国大陸で現在最もよく使われている古典漢語辞典『漢語大詞典』は，「大乗」の発音を dàchéng と示し，dàshèng に触れない。一方，古い時代から現在に至るまで最も高く評価されている『辞源』は，「大乗」を dàshèng としてのみ説明し，dàchéng という発音を挙げない。伝統的には『辞源』の表記が全く正しい。そして『漢語大詞典』の表記は誤りである。

しかし理屈はそうであっても，実際に古典漢語時代の仏書の注釈を読むと，それほど単純でなく，いろいろな説明が見られる。実際，動詞として「乗」を説明していると読める解説も時々見かける。

以下に代表的な解説を，ほぼ年代順に示そう。

最初に，隋の浄影寺慧遠（じょうようじえおん）（五二三～五九二。廬山（ろざん）の慧遠（えおん）とは別人）は，隋の仏教教理学を代表する学僧の一人である。浄影寺慧遠『大乗義章（だいじょうぎしょう）』は，項目を数の順番に排列した仏教思想辞典ないし教理学綱要書の類いである。その巻九で慧遠は「乗」を次のように説明する。

「乗」と言うのは，人間との関係を意図した名である。運行して，人間を〔迷いから悟りの境地に〕

運び，人に乗られる物である（＝人を乗せる物である）から，それ故に「乗」という。
所言乗者，対人名也。行能運人，為人所乗，故名為乗。（大正四四・六四八中）

「乗」という動作の主体は人間であり，その動作を受ける対象が「乗」であると言っている。ここで「乗」は「人が乗る物」「人に乗られる物」であるのだから，「乗り物 vehicle」を指している。

次は，同じ慧遠による『無量寿経義疏』（『無量寿経』に対する注釈）巻上の一節である。

大乗と言うのは，教え（法）に言及して〔それを人間と〕区別する。「乗」は運んで行く動作である。行って〔迷っている人間を悟りの世界へ〕運ぶことができるから，それ故に「乗（のる・のせる）」と名付ける。「乗」には〔大乗・小乗・独覚乗の〕三種の区別があり，他の二種（小乗・独覚乗）を除外する。これら二種は〔大乗の〕ように〔偉大では〕ない。これ故に「大乗（偉大な乗り物）」と呼ぶ。
言「大乗」者，挙法別人。乗是行用。行能運通，故名為「乗」。乗別有三，簡別余二。余二不如，是以称「大乗」。（大正三七・九四上）

更に『同』巻上に「「乗」ハ是レ行用ナリ。行キ能ク運通スレバ，故に名ヅケテ「乗」ト為ス」（大正三七・一一〇下）ともある。「行用」とは「行くという動作・はたらき」を意味する。「乗ル所ノモノ」が「乗り物」という名詞 shèng であるのと異なり，「「乗」ハ是レ行用ナリ」は「大乗」の「乗」が乗り

物の意でなく，運搬・運送する動作であることを指す。このように考えれば，「「乗」ハ是レ行用ナリ」は「乗」を動詞 chéng と見なす解釈であろう。

右掲二節中，最初の一節で慧遠は「乗」を人に乗られる物すなわち人を乗せる物と説明するから，この解説は「乗」を名詞「乗り物」の意とする伝統的インド語解釈を踏襲する。ところが一方，慧遠は第二の一節においては，「乗」は「行用」であると説明する。これは「行（行くこと，運行すること）」の「用（作用，はたらき）」を意味するから，これは漢語文化特有の解釈である。どうやら慧遠は「乗」に二つの解釈を重ね合わせているように，わたくしには思われる。

次に，隋末唐初に活動した名高い学僧に，吉蔵（五四九～六二三）がいる。吉蔵は『仁王般若経疏』巻上二で，慧遠と同じく「乗」を動詞「運載」の意と解説する。原文は次の通り。

それ故，下掲の本文に「能ク運載スルヲ摩訶衍ト名ヅク（輸送する能力あるものが摩訶衍＝マハーヤーナ＝大乗である）。〔智慧が〕即チ滅スレバ金剛ト為ス」と言う[1]。その〔智慧の〕輝く働きを論述すれば，〔智慧を〕般若と名付け，その〔智慧の〕載せて運ぶ〔はたらき〕が「乗」の意味に他ならない。

故下文云「能運載名摩訶衍，即滅為金剛[1]」。論其照用名般若，取其運載，即是「乗」義。（大正三三・三二五上）

（1） 偽経（伝鳩摩羅什訳）『仁王般若波羅蜜経』巻上「観空品」第三「是即初地一念心，具足八万四千般若波羅蜜。即載名摩訶衍，即滅為金剛，亦名定，亦名一切行」（大正八・八二六上）。

「乗」を名詞「乗り物」でなく，動詞「運載する」の意と説明する吉蔵説と慧遠第二説は，インドの伝統的な名詞としての解釈（ヤーナ＝乗り物）と相容れない，中国的新解釈を示している。

第三に，唐の窺基（六三二～六八二）の説を紹介する。窺基は中国最大の仏典漢訳者である玄奘（六〇〇／六〇二～六六四）の直弟子として玄奘の教えを引き継ぎ，法相学を創立した（日本では奈良の興福寺と薬師寺が法相宗を代表する）。窺基は言わば中国版瑜伽行派の代表的学僧だった。玄奘の教えを受ける点でインド仏教との繋がりも緊密である。窺基は『妙法蓮華経玄賛』（『法華経』の注釈）巻四本において，「乗」の意味をこう解説する。

「乗」は載せて運ぶの意である。それ故，『広雅』（三国魏の訓詁書。張揖撰）に「乗ハ，駕（のせる・はこぶ）ナリ」と言い，『周礼』（儒学経典の一）に「乗トハ載ナリ」と言う（未詳）。〔こう解説する理由は，「乗」は〕修行者を載せて運び，向こう岸（彼岸の悟り）に到達させるからだ。それ故，この『〔妙法蓮華〕経』に，「この宝玉の如き乗り物に乗って，まっすぐ悟りの場（境地）にたどり着く」と言う[1]。また〔玄奘訳〕『摂大乗論〔釈〕』にも，「六波羅蜜のあらゆる行いも〔修行者を載せて運ぶ〕「乗り物」であり，「偉大なもの」である（すなわち偉大な乗り物＝大乗である）」と言う[2]。存在物の本性（法性）や真如（事物のありのままの姿）が〔修行者の乗る〕偉大な性質であり，事物としても理法としてもどちらの意味でも，修行者を載せて運び，それが自らを運び，他者を運び，向こう岸に到達すること，それを皆「乗」（運載すること）」と呼ぶ。

乗是運載義。故『広雅』云，「乗，駕也」。『周礼』云，「乗，載也」。運載行者，至彼岸故。故此

『経』云，「乗此宝乗，直至道場」[1]。『摂論』亦云，「六度万行，亦乗亦大」[2]。法性真如，所乗大性，事理倶能運載行者，自運運他，至於彼岸，皆名為乗。（大正三四・七一四中）

（1）鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』巻二譬喩品「乗此宝乗，直至道場」（大正九・一五上）。

（2）無性造・玄奘訳『摂大乗論釈』巻一「総標綱要分」第一「若略釈者，亦乗亦大，故名大乗。或乗大性，故名大乗，因果大故，業具運故。果謂十地」（大正三一・三八〇中）。

窺基の解釈で「乗」は名詞と動詞のいずれであろうか。わたくしにはこの点が明確とは思えないし，あまりに細かに論ずることも敢えて控えるが，結論として，窺基は，「乗」を「運載するはたらき・動作」と動詞に解釈しているのではあるまいか。

話をもとに戻そう。インド仏教では「大乗」「小乗」の「乗」の原語は「ヤーナ」であるから名詞である。動詞として解釈する余地はない。しかし浄影寺慧遠・吉蔵・窺基らによる隋唐の注釈を見ると，彼らは「乗」を名詞であるとしながらも，動詞としても解説した。これを論理の矛盾ととらえるべきか，それとも注釈者の豊かで多彩な解釈法の開示ととらえるべきかは，恐らく意見が分かれよう。ともかく中国仏教における「乗」は故国インドの解釈を受け入れつつ，それを深めたか，そこからの離脱を試みたかのようである。ここにも，中国独自の解釈の一端を見て取ることができる。

## 7.2 「仏説」（ぶっせつ　*J.* bussetsu, *Ch.* fóshuō）

### 1 インドのサンスクリット語

漢訳仏教経典の題名は多くの場合『某某経』であるが，時々『仏説某某経』という題名もある。「仏説」が付いている理由は何か。「仏説」が付く経典と付かない経典があることは何を意味するか。「仏説」に相当するサンスクリット語やチベット語は何か。我々の一般的な「常識」では，サンスクリット語の原典に「仏説」に当たる語が付いている例は知られていないし，チベット語にも対応する訳語は存在しない。この「常識」が正しいならば，「仏説」は漢訳仏典の一部のみに付いているということになるが，漢訳のみがそれを必要とした理由は何だったか。このように「仏説」二字には不明なことが多い。「仏説」の起源と機能が不明なことと相俟って，仏教以外の経典において「仏説」に当たるものが何かを確定することも，容易にはできない。

「仏説某某経」という題名を英訳する一般書や信者向けの書において「仏説〜経」を“The Buddha speaks the Sūtra of 〜”とするものが多い。「仏説」を「仏は（以下の題名の経を）と説いた」と主語と動詞に解釈し英訳するのである。そのような英訳に学術的価値は皆無であるが，それはさておき，「仏が説いた」と主語と動詞に読むのは可能としても，それならばインドのサンスクリット語には遡る可能性が絶たれる。そのような表現をサンスクリット語やパーリ語では一切行わないからである。また，このことを参考にサンスクリット語風に解釈を改めるならば，「仏説〜経」は「ブッダによって説かれた〜

経」と解することも可能である。ただ，そのような表現もまた，サンスクリット語にもチベット語訳にも同定することは，現時点では誰もできていない。

### [2] 中国の伝統漢語文化

百歩譲って仮に「ブッダによって説かれた~経」に当たる中国伝統文化の表現は何かと問うてみるならば，儒学の典籍においては「儒家の某某によって説かれた~という経典」という表現になるであろう。道家の典籍ならば「老聃によって説かれた~という経典」（すなわち『老子道徳経』＝『老子』）や「荘周によって説かれた~という経典」（すなわち『荘子』）となろう。しかし儒学や道家の書が皆この形式で命名されているわけでないことは言うまでもない。

### [3] インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

我々が普通に使う大蔵経は大正新脩大蔵経である。そしてそこに収める経典は，多く高麗大蔵経再雕本を底本とする。大正蔵もそれ以外の木版大蔵経も，経典の題名は漢訳者の付した題名通りとは言えない。木版大蔵経が作成されるまでの数百年間に伝承が変化した可能性があるからである。このように現存する大蔵経の経典名が漢訳当時のままでない可能性を想定する時，「仏説」を付す経典名の最も早い例は何であったか。注釈者は「仏説」をどのように解説したか。

「仏説」を付すのが確かな例はどこにあるか。これに答えるために，現存する木版大蔵経の経典名に「仏説」が付いているか否かを調べるのは見当外れ，無意味である。何故なら，最古の木版大蔵経とて

十世紀末に作られた開宝蔵であり，例えば最初の漢訳者，安世高が活動した紀元後一五〇年前後頃と比べると，八百年以上も後である。それ故，そのような遥か後代の木版大蔵経に収める経典の「仏説」の有無を調べても，漢訳当初に「仏説」が付いていた手がかりとはならないからである。

では，何を根拠に早期における「仏説」の有無を知ればよいか。これに答えてくれる資料がある。ある程度後代の文献であっても，書き換えることを一切しなかったことがはっきりしている文献があれば，それを資料とすることができる。具体的には梁の僧祐撰『出三蔵記集』に含まれる個々の記事である。『出三蔵記集』のうちで撰者名を明記するものについて，僧祐は一切書き換えをしていないことが判明している。そこで『出三蔵記集』に収める早期資料を求めると，最も古い，確実な資料として呉の支謙「合微密持経記」がある。その中で支謙は「合微密持、陀隣尼、総持三本，仏説無量門微密持経、仏説阿難陀目佉尼阿離陀隣尼経、仏説総持経，一名成道降魔得一切智」と記す（『出三蔵記集』巻七。大正五五・五一下）。ここに見える「仏説」は呉（三世紀前半）の支謙自身の表記であり，梁の僧祐の書き換えではない。ここから経名に「仏説」を付す例が少なくとも三国呉の時代にあったことが分かる。しかしはっきりと言えるのはここまでである。支謙の時代に「仏説」の有無は何を意味したかと問うても，現時点では我々は答えを得られない。

そこで，注釈者の解説を検討しよう。「仏説」に注釈を付した，現在知り得る最早期の注釈者は，隋末唐初に活動した吉蔵（五四九〜六二三）である。「仏説」の意味を解説する注釈を残した吉蔵以前の例は現時点で知られていない。

**吉蔵の「仏陀槃遮」説**　吉蔵は複数経典の注釈中で「仏説」とは何かと，「仏説」に当たるサンスク

リット語は何かを論じている。以下に最も判定し易いものとして，サンスクリット語原典が現存する『金光明経』の題名に関する吉蔵説を見よう。本経のサンスクリット原題は幾つかある。最も短い題名は『スヴァルヴァ・プラバーサ・スートラ *Suvarṇa-prabhāsa-sūtra*』であり，これに語を補って『スヴァルヴァ・プラバーサ・ウッタマ・スートラ *Suvarṇa-prabhāsa-uttama-sūtra*』や『スヴァルヴァ・プラバーサ・ウッタマ・ラージャ・スートラ *Suvarṇa-prabhāsa-uttama-rāja-sūtra*』，『スヴァルヴァ・プラバーサ・ウッタマ・スートラ・インドラ・ラージャ *Suvarṇa-prabhāsa-uttama-sūtra-indra-rāja*』等がある。北涼の曇無讖（三八五～四三三）訳『金光明経』は，最も短いサンスクリット題名と合う。吉蔵の注釈『金光明経疏』はこう解説する。

〔語を省略せずに〕天竺（インド）の音を詳しく保持するなら，『ブッダ・ヴァンチャ（?）・スヴァ〔ル〕ナ・プラバーサ・スートラ（仏陀・槃遮・修抜那・婆羅婆修・修多羅）』と言うべきである。〔この経題のうち〕「ブッダ」は「目覚めた者」を言い，「ヴァンチャ（?槃遮）」は「説」を言うのであるが，この二つの名称は〔曇無讖訳では〕省略されている。「修抜那・婆羅婆修」はここ（中国）で「金光明」と訳す。「修多羅」はここ（中国）〔の言葉で言うと〕五つの意味[1]が含まれると言う。それを「経」の意味で置き換えるのである。「経」は「法」とも解釈し，「常」とも解釈し，また「経由」〔の意〕でもある。[2] かくして『金光明経』と言うのである。

若具存天竺正音，応言『仏陀槃遮修抜那婆羅婆修修多羅』也。「仏陀」云覚者，「槃遮」云説，而略両目。「修抜那婆羅婆修」者，此云金光明。「修多羅」者，此云含五義。[1] 以経義代之。経者訓法，訓

常，亦経由也。[2] 故云『金光明経』也。（大正三三・一六〇中）

（１）五義は1.2「経」[1]僧伽跋摩訳『雑阿毘曇心論』（大正二八・九三一下）を見よ。

（２）「経」の意味は1.2「経」の[2]と[3]を見よ。参照［梁］法雲『法華義記』巻一「修多羅，既是外国語，然経出之時，翻訳之始，仍用経字代修多羅。然経既訓法，訓常。是故『大智論』，解修多羅，備有五義。一出生，二微妙発，三涌泉，四縄墨，五花鬘也。五義之中，有涌泉、縄墨。今取二義，与法、常相符」（大正三三・五七四上）。

右の原文「仏陀槃遮」を暫定的に「ブッダ・ヴァンチャ」かと想像したが，当否は定かでない。理由の第一は，「仏説」に相当する語を経典名に含める例がサンスクリット語原典・パーリ語原典・チベット語訳のいずれにも見出せないからであり，第二は「槃遮」という音写語を用いる例を吉蔵の注釈以外に同定できないため，そこから推定すべき原語を決めることもできないからである。

吉蔵は『観無量寿経義疏』序において，『観無量寿経』の経名冒頭（大正三七・二三三下）にも「仏説」を意味するサンスクリット語「仏陀槃遮」が付されていると説明する。更に『弥勒経遊意』でも，南朝宋の沮渠京声訳『仏説観弥勒菩薩上生兜率天経』の「仏説」の原語は「仏陀槃遮」であると解説する（大正三八・二六三上）。また，『大品般若』すなわち鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』の経名冒頭にも原題に「仏陀槃遮」とあると解説する（『大品遊意』。大正三三・六五中）。

結局，最後まで未解決のまま残るのは「仏陀槃遮」という漢字音写に当たるサンスクリット語が何かである。現時点で我々に言えるのは，可能性のある答えを示すことに過ぎず，原語を確定することではない。これに関しては，船山（近日出版）において，現時点で可能な網羅的な考察を試みたので，関心

のある向きはご覧いただきたい。その専論においてわたくしは，「仏陀槃遮」は吉蔵の造語であり，対応するサンスクリット原語はなく，吉蔵の擬似梵語に過ぎないという推定を下した。

## 7.3 「懺悔」（さんげ *J.* sange, *Ch.* chànhuǐ）

### ② 中国の伝統漢語文化

前漢の『爾雅』，後漢の許慎『説文解字』，後漢の劉熙『釈名』のいずれにも「懺」の字はない。これは後漢末まで「懺」字がなく，その後に作られた新漢字であることを示す。

近年の主な漢和辞典のうち，『角川新字源 改訂版』（小川ほか一九九四）は「梵語 *ksmayati*（懺摩）の音訳の略」と解説する。しかし *ksmayati* というサンスクリット語形は存在せず，誤植であろう。『角川新字源 改訂新版』（小川ほか二〇一七）は「梵語 *kṣama*（懺摩）の音訳の略」と解説する。『漢字海 第四版』（戸川二〇一八）は「「懺摩」の略。《梵語 *kṣama* の音訳語》」と言う。これらの書は，「懺」を，先行する音写語「懺摩」を後に略したと見なすようだ。

他方，藤堂・松本ほか（二〇一八）は「「懺」は梵語 *kṣama* の音訳」と説明する。この書は，「懺摩」の二字でなく，「懺」一字が *kṣama* という二音節の音写と見なすようだ。

## 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

**後漢の漢訳『中本起経』に現れた「懺悔」**「懺」字を用いる最早期の漢訳仏典に，後漢の曇果・康孟詳共訳『中本起経』巻下がある。次の一節中の「懺悔謝過」という句に注目して欲しい。

夫人は更に言った，「これは恩愛のせいで悲しみを生むのでしょうか」。王は心の中で悟り，直ちに床より下りて遥か彼方の祇洹精舎に向かって礼拝し，尊い三種（仏・法・僧）に帰依し，懺悔し過ちを謝罪し，体と命が尽きるまで尊い教えにひれ伏した。

夫人復言，「此為恩愛生憂悲不」。王意乃解，即便下床，遥礼祇洹，帰命三尊，懺悔謝過，尽形竟命，首戴尊教。（大正四・一六〇中）

第一に，右の文が「懺摩」を用いないことに留意したい。隋の浄影寺慧遠『観無量寿経義疏』巻本に「懺摩ハ胡語ナリ，此ニ悔過（＝過チヲ悔ユ）ト云ウ」（大正三七・一七七下）とあるが，それ以前の漢訳例を特定できない。つまり年代的に先行するのは「懺悔」であり，「懺摩」はその後に生まれたか使い始められた可能性がある。その意味で，上掲諸漢和辞典の「懺は懺摩の略」という解説は疑わしい。「懺悔」という語から，中国で漢人が後に「懺摩」という擬似サンスクリット語の漢字音写を作り出した可能性すらある。そう考えても，それを否定することはできないのだ。

第二に，龍樹造・鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』巻五「除業品」には「発露（明るみに出す）」と「不敢覆蔵（隠蔽はしない）」という語で「懺悔」の意味を説く一節がある（大正二六・四五上～四七上）

が，原文は長大なので割愛する。なお第一と関わる事柄として，『十住毘婆沙論』も「懺悔」を五十回以上用いるが，「懺摩」は全く用いない。

**漢字「懺悔」の初出**　「懺悔」という仏教語の意味と起源に関する先行研究として名高い平川（一九七六／九〇・四三八頁）は，漢訳律『鼻奈耶（びなや）』に現れることから，「中国において「懺悔」という言葉は，少なくとも三八三年には用いられていたのである」と言う。しかし右掲『中本起経』に「懺悔謝過」とある以上，平川説は全くの誤りではないけれども，遅すぎる年代の状況を論じている。梁の僧祐『出三蔵記集』巻二の記載によると，「『中本起経』二巻〈或イハ『太子中本起経』ト云ウ〉。右一部，凡（およ）ソ二巻ハ，漢（後漢）ノ献帝（けんてい）ノ建安（けんあん）中（一九六〜二二〇），康孟詳訳出ス〉」（大正五五・六下）と言われる。僧祐の示す年代は確度が高いので，『中本起経』の漢訳年の下限は後漢の滅んだ二二〇年である。つまり「懺悔」は後漢の間に仏教語として作られたのである。

**「懺悔」は「クシャマ」か「（プラティ）デーシャナー」か**　最早期訳の一つである後漢の『中本起経』に注目して「懺悔」を用いるか「懺摩」を用いるかにわたくしがこだわるのには理由がある。辞書や概説書を繙くと，右に紹介した漢和辞典と同様に，「懺」は「懺摩の略」であり，サンスクリット原語は「クシャマ *kṣama*」であると解説されている。しかしながら，実際に原典と漢訳とを照らし合わせると，「懺悔」の原語が「クシャマ」であることは実証できないばかりが，「クシャマ」とは全く異なる「プラティデーシャナー *pratideśanā*（〔罪過の〕告白）」が原語である可能性が浮き上がる。

平川氏は，「懺悔とクシャマ：大乗経典と律蔵の対比」（一九七六／九〇）において，以下の諸点を論ずる。

・「懺」を「懺摩」の略と見るのは誤りである。
・「クシャマ *kṣama*」は容恕・寛容を意味する。
・「懺悔」に当たるサンスクリット原語は「〔プラティ〕デーシャナー」である。
・「懺悔」と「悔過（けか）」は同義である。
・「懺」は音写語でなく，「悔」の意を表す漢語である。（船山注―これには異論があろう）

本書は以下に，平川説を適宜参照しながら重複を省みず，資料を検討してゆく。

**「懺」「懺摩」「懺悔」**　隋の浄影寺慧遠『観無量寿経義疏』巻本は，「懺」と「懺摩」を用いてこう言う。

今，世尊に対して五体を地に投げ出し，「懺（＝懺摩＝懺悔）」を行う手段・手立て・方途を明らかに示す。両手・両足と額，これが「五体」である。この五輪（ごりん）（五体）で礼拝することが，敬う方法であり，そうするから，「〔身を〕地に投げ出す」と言う。憐愍を求めて「懺悔」することが正しく「懺を明らかに示す」ことである。「私が懺し謝罪するのをお聞き届けください」とブッダの憐愍を求めるので，それ故に「憐愍を求める」と言う。「懺摩」は西方異民族の言葉であり，ここ（中国）の言葉で「悔過（過ちを悔ゆ）」と訳す。〔懺摩という〕西方の言葉と〔悔過という〕漢語を併記して示すので，それ故に「懺悔」と言う。

今向世尊，五体投地，明懺方便。両手、二足及与頭頂，是其「五体」。五輪設礼為敬法，爾故云「投地」。求哀懺悔，正「明懺」也。求仏哀憐聴己懺謝，故曰「求哀」。「懺摩」胡語，此云悔過。胡

漢並挙，故曰懺悔。（大正三七・一七七下）

隋末唐初の吉蔵（五四九〜六二三）も『金光明（こんこうみょう）経疏』において「懺悔」を語釈する（大正三九・一六二中）。浄影寺慧遠は「胡漢並挙」という語を用い，吉蔵は「胡漢具存」という語を用いるが，この二語は同じ意味である。二字の用語のうち，一字目が外国語の漢字音写であり，二字目がその意味を示す漢字の訳であるような場合，「胡漢並挙」「梵漢双挙」等と言う（本書第六章を見よ）。唐の栖復（せいぶく）『法華経玄賛要集』巻四は，それを「唐梵双説」と称し，「懺悔」をこう解説する。

「懺悔」は，唐語と梵語を共に用いて説明する〔語〕である。梵（サンスクリット）語で「懺摩」と言い，ここ（唐・中国）で「悔過（罪過を悔い改める）」と訳す。以前の過ちを明らかに述べることを「懺」と言う。厭わしい苦しみが生じないよう取り除くことを「悔」と言う。

懺悔者，唐梵双説。梵云懺摩，此云悔過。明記前非曰「懺」。除生厭患曰「悔」。（続蔵一・五三・三・二五八裏上）

栖復の言う「唐梵双説」は「梵漢双挙」と同じであると考えるのが自然であり，そうであれば一字目のサンスクリット語漢字音写と二字目の意味は全く一致するはずだが，右掲末尾の説明から見る限り栖復は「懺」と「悔」を同義とせず意味に差異を与えようとしているように見える。

**初唐の玄応の「叉磨」説**　年代を遡り，玄奘訳を補佐した言語学者玄応（げんのう）（七世紀中頃）の『一切経音

義』巻一四は次の通りである。

懺悔〈㈠この〔「懺悔」という〕語は不正確な省略形である。正統の書物に「懺」字は見えない。「叉磨」と表記すべきであり，ここ（中国）で「忍（堪え忍ぶ）」と訳す。「どうか私の罪過をお許しください」という意味である。半月（十五日）ごとに「叉磨」すれば，戒律の能力を増大させる。
㈡「ポーシャタ」は，ここ（中国）で「戒律を増大させる」と訳す。
㈢「プラティデーシャヤーミ *pratideśayāmi*」と名付ける語は，ここ（中国）で「我は対面して述べる」と訳し，「相手に対面して〔自らの〕罪過を説き示す」という意味である。
㈣古い時代に「布薩」と名付けた語は不正確な省略形であり，それを「浄住（〔身心共に〕清らかに生活する）」と訳すのは意味の翻訳である〉。

懺悔〈此言訛略也。書無「懺」字。応言「叉磨」，此云「忍」，謂「容恕我罪」也。半月「叉磨」，増長戒根。「逋沙他」，此云「増長戒」。名「鉢羅帝提舎耶寐」，此云「我対説」，謂「相向説罪」也。旧名「布薩」者，訛略也，訳為「浄住」者，義翻也〉。（徐時儀二〇一二・二九九上）

**義浄の説**　更に時を下り，義浄（六三五～七一三）『南海寄帰内法伝』巻二「随意成規」における語釈を確認したい。本伝はインドから唐への帰路の六九一年に室利仏逝〔Śrīvijaya〕にて成書した（王邦維一九八八／二〇〇〇・二六一頁）。言わば義浄がインド留学中に直に習った語釈を示す。

「罪を述べる」という言葉は，意味は罪過を陳謝しようとすることであり，既に〔犯した〕以前の過ちを述べて，過去（往）〔の悪業〕を改善し，将来（来）の〔行為を正しく〕修め，心を尽くして〔自らの〕罪過を慮るのである。半月ごとに「ポーシャダ *poṣadha*（褒灑陀（ほうさいだ），半月の戒律の遵守と違反を確認する儀礼集会）」を行い[1]，朝な夕なに犯した罪過を記憶に止める〈「褒灑 *poṣa*」は「長い間ずっと養う」という意味であり[2]，「陀」は「清らか」という意味である[3]。その意味は善にして清らかな状態（善浄）を輝かせ（明）伸ばす（長）ことであり，戒律違反という過失を取り除くのである。昔の〔漢訳では音写語を〕「布薩」と言ったが，それは間違った省略形である〉。初篇（波羅夷罪四条）は，もし違反すれば〔教団追放となる〕，改められない〔大罪〕である。第二篇（僧残罪十三条）は，もし違反すれば〔七日間謹慎を命じられ，その後，出罪する為に〕二十人を必要とする。〔第三篇の波逸提（はいつだい）という〕軽罪を犯したならば，〔犯した罪の相手とは〕別人に向かってその〔罪過〕を悔い改めて除去するのであり，それをサンスクリット語で「アーパッティ・プラティデーシャナー *āpatti-pratideśanā*」と言う。「アーパッティ」とは「罪過」である。「プラティデーシャナー」とは「他者に向かって〔自らの罪を〕述べること」である。自らの非（過ち）を述べて，〔罪過の効力から〕清らかになれるよう乞い願う。自らそれぞれ各人の才分に基づく必要があり，そうすれば罪過の消滅を期待することができる。〔『律』は事象に即して個別的具体的に定められており，〕一般的な特徴から過ちを論ずることは『律』が是認することではない。

古い訳に「懺悔」と言うが，それは「罪過を述べること」と関係がない。何となれば，「懺摩」は西方の言葉であり，「自ら堪え忍ばねばならない」という意味である。「悔」は中国（東夏）の文

字であり，後悔する（振り返って悔いる）ことを言う。「悔」と「堪え忍ぶ」は，意味に繋がりがなく，相互に無関係である。きちんとサンスクリット語の文献に基づくならば，罪を除去する時には心を込めて罪を述べると言うべきである。その点から詳しく考察すると，「懺摩」を「後悔する」と翻訳するのは無根拠であるように思われる（似）。西国（インド）の人々は，単にうっかり間違って他人の体に触れてしまったり，体が当たってしまったならば，年齢にかかわらず，年長者は相手に向かって手を下げ，若者は合掌して丁重にする。〔相手の〕体を撫でさすってもよいし，腕をとることもあり，口で「懺摩」と言う。「許して下さい。どうか腹を立てて責めたりしないで下さい」という意味である。

『律（ヴィナヤ）』には，他人に対して謝罪をするときに「懺摩」という言葉を述べることがある。〔しかし〕もし必ず自ら罪過を述べるならば〔「懺摩」でなく〕「デーシャナー（罪の告白）」と言う。後でわだかまり（滞）を抱くのを恐れ，〔そうならないように〕まず以前の間違いを申し述べるのである。風習は長くかかって形成されることがあるかも知れないが，しかし具体的な物事は根本に基づく必要がある。サンスクリット語で「プラヴァーラナー *pravāraṇā*」と言い，「随意」と訳す〔語〕[4]も「充足」という意味であるが，これも他人の気持ちに随って，犯した〔罪過〕を列挙することである。

言「説罪」者，意欲陳罪，説已先愆，改往修来，至誠懇責。半月半月為「褒灑陀[1]」，朝朝暮暮，憶所犯罪〈「褒灑」是「長養」義[2]，「陀」是「浄」義[3]。意明長善浄，除破戒之過。昔云「布薩」者，訛略也〉。初篇若犯，事不可治。第二有違，人須二十。若作軽過，対不同者而除悔之，梵云「痾鉢底

鉢喇底提舎那」。「痾鉢底」者，「罪過」也。「鉢喇底提舎那」，即「対他説」也。説己之非，冀令清浄。自須各依局分，則罪滅可期。若総相談愆，非律所許。旧云「懺悔」，非関説罪。何者，「懺摩」乃是西音，「自当忍」義。「悔」乃東夏之字，「追悔」為目。「悔」之与「忍」，迴不相干。若的依梵本，諸除罪時，応云至心説罪。以斯詳察，翻「懺摩」為「追悔」，似罕由来。西国之人，但有触誤及身錯相触著，無問大小，大者垂手相向，小者合掌虔恭。或可撫身，或時執膊，口云「懺摩」，意是「請恕。願勿瞋責」。『律』中就他致謝，即説「懺摩」之言，必若自己陳罪，乃云「提舎那」矣。恐懐後滞，用啓先迷。雖可習俗久成，而事須依本。梵云「鉢刺婆刺拏」，訳為「随意」[4]，亦是「飽足」義，亦是随他人意，挙其所犯。（王邦維一九九五／二〇〇〇・一一五～一一六頁。大正五四・二一七下～二一八上）。

（1）サンスクリット語の正規の語源学によれば「ウパヴァサタ」を原語とし，その意味は「近くに住まう」である。一方，義浄の示す「ポーシャダ」は仏教混淆サンスクリット語（Buddhist Hybrid Sanskrit）であるから，それに基づく語義解釈は適切でない。義浄によれば「ポーシャダ」は「ポーシャ」と「ダ」に分解可能であるという。これは「ウパヴァサタ」という古典サンスクリット語形には適用できない無理な解釈である。

（2）古典サンスクリット語で理解する時，「ポーシャ *posa*」は動詞語根「プシュ √*pus*」の派生名詞であり，繁栄・養育を意味する。

（3）未詳。古典サンスクリット語の「ダ *dha*」に「清らか」という意味はない。

（4）「プラヴァーラナー」すなわち「随意」とは，夏安居（虫を踏みつぶしたりしないよう，外出せず寺に留まる雨季の三ヶ月）が終了する時に，三ヶ月間の戒律違反を随意に摘発させ懺悔させる儀礼。

義浄の解説はこれだけでない。その後，七〇三年に漢訳した義浄訳『根本説一切有部毘奈耶（こんぽんせついっさいうぶびなや）』巻一五において，義浄は「懺悔」に関する詳しい解説を訳文中に夾注の形で補足する。

徳高き（大徳 *bhadanta?*）ビクシュ *bhikṣu*（苾芻＝比丘）たちはここに来て，アシュヴァカ Aśvaka たちの為に，彼らを追放する儀礼をしてから，その後で，私たちの為にも追放〔の儀礼〕を行った。我らはシュラーヴァスティー Śrāvastī の街に行き，世尊のいる場所とビクシュたちを訪れ，「懺摩（クシャマ **kṣama*）」を乞い願った〈「懺摩」というのは，この地（中国）の言葉で「許しを受け入れてほしい，堪え忍んでほしい」と訳す。すなわち面前で（「首」）謝罪するという意味である。目の前の人に触れる過ちをしたら，微笑（悪い顔をしないこと）を願う者は，皆「懺摩」と言う。年齢にかかわらず皆がこの言葉を言う。「悔罪（罪過を悔い改める）」という言葉は，元来〔サンスクリット語で〕「アーパッティ・デーシャナー *āpatti-deśanā*」と言う。「アーパッティ」は「罪過・過ち」であり，「デーシャナー」は「述べる」であり，〔合わせて〕「罪過を述べる」と訳すべきである。「懺悔」というのは，「懺」は西方の言葉（「音」，*śabda* 言葉）であり，「悔」は東方の言葉であり，〔「懺悔」という語は〕「許しを乞う」ではあり得ない。更に〔「懺悔」という語が〕「罪過を述べる」〔という意味〕でなければ，〔それ以外の〕由来は全く無い〉。

大徳苾芻来至於此，与阿湿薄迦等作駆遣羯磨已，尋為我等亦作駆遣。我等宜応往室羅伐城，詣世尊所及苾芻衆，請乞「懺摩」〈言「懺摩」者，此方正訳「当乞容恕容忍」，首謝義也。若触誤前人，欲乞歓喜者，皆云「懺摩」。無問大小，咸同此説。若「悔罪」者，本云「阿鉢底提舎那」。「阿鉢底」

是「罪」，「提舎那」是「説」，応云「説罪」。云「懺悔」者，「懺」是西音，「悔」是東語，不当請恕。復非説罪，誠無由致〉。（大正二三・七〇六上）

本節の一部を取り上げた研究として平川（一九七六／九〇・四三五～四三七頁）があるので参照されたい。義浄に基づいて，平川は漢訳大乗経典と原語を比較した結果，漢訳「懺悔」の原語は「アーパッティ・デーシャナー *āpatti-deśanā*（罪過の説示・告白）」「パーパ・デーシャナー *pāpa-deśanā*（悪の説示・告白）」「プラティデーシャナー *pratideśanā*（〔他人に〕向けた説示・告白）」等であることが多いことを指摘する。その一方で「懺悔」の「懺」はこうした動詞語根「ディシュ √*diś*（示す）」と音が合わないことを問題としている。これに対し，「懺悔」「悔過」に関する最新の研究であるグリーン（二〇一二・一五九～二〇四 "Repentance"）は，マーガレット・コウン『パーリ語辞典』（Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli I*, 2001）等の最新成果に基づき，「懺」に当たるサンスクリット語はクシャマ *kṣama* という名詞ではなく「堪え忍ぶ」を意味する動詞語根「クシャム √*kṣam*」の命令形 imperative か使役形 causative 或いは同じ動詞の過去分詞形（以上の具体的な語形は例えば *kṣamāpayati, kṣamāpita* 等）である可能性が高いことを論ずる（グリーン二〇一二・一六七～一六九頁と注二六）。今後我々は使い古されたにもかかわらず問題解決とならない名詞形クシャマでなく，グリーン氏の示すような動詞の変化形である可能性をも強く意識せねばなるまい。

**唐の慧琳説**　資料紹介の最後に，慧琳（七三七～八二〇）の語釈を示す。慧琳『一切経音義』巻一六は言う。

懺悔〈〔二字のうち，「懺」という〕上の字は「策陥」の反〔「策」という字の子音と「陥」という字の母音を組み合わせた発音〕である。『集訓』に言う，「〔懺とは〕自らで過ちを述べることである」と。『韻英』に言う，「自らで悔い改め〔の言葉〕を述べることである。心偏の韱であり（＝忄に韱という字であり），省の音である。俗に截を用いて「懴」とするのは間違いである。韱の発音は「精廉」の反（＝「精」の母音と「廉」の子音を組み合わせた発音）である。〔懺の旁「韱」は〕人を二つに韭を付けて戈を付けるのである〉。

懺悔〈上策陥反。『集訓』云「自陳過也」。『韻英』云「自陳悔也。従心韱省声也。俗従截作懴，非也。韱音精廉反。従二人従韭従戈也」〉。（大正五四・四〇八中）

また，『同』巻二二は次のように言う。

懺悔とは〈「懺」は〔サンスクリット語で〕懺摩（クシャマ *kṣama）と言い，ここ（中国）で「忍（堪え忍ぶ）」と訳す。「面前の人に，私が罪を悔い改めるのをどうか堪え忍んで受け入れてくださいと請う」という意味である〉。

懺悔〈「懺」謂「懺摩」，此云謂「忍」。謂「請前人忍受我悔罪」〉。（大正五四・四四八中）

更に，『同』巻五九の解説は以下の通りである。

懺悔とは〈この言葉は間違って省略された〔音写表記〕である。正統の書物（字書・典籍等）に「懺」という字は現れない。[1]〔正しく音写すると〕「叉磨」と表すべきであり，ここ（中国）で「忍（堪え忍ぶ）」と訳す。私の罪をお許しくださいという意味である。半月ごとのクシャマは，戒の根本的な力を強める。「逋沙他ポーシャダ（*poṣadha?*）[2]」は，ここ（中国）で「力を強める」と訳す。戒のことを〔サンスクリット語で〕「鉢羅帝提舎耶寐プラティデーシャヤーミ（*pratideśayāmi*）」と名付け，ここ（中国）で「私は〔あなたに〕向けて語る」と訳し，対面して罪過であると明言することを言う。古い時代に〔逋沙他を〕「布薩」と名付けたのは，間違って省略された〔音写表記〕である。「浄住（〔身心共に〕清らかに生活する）」と訳すのは，意味の漢訳である〉。

懺悔〈此言訛略也。書無懺字。[1]応言「叉磨」，此云「忍」。謂容恕我罪也。半月叉磨，増長戒根。逋沙他，[2]此云増長。戒名鉢羅帝提舎耶寐，此云我対説，謂相向説罪也。旧名「布薩」者，訛略也。訳為「浄住」者，義翻也〉。（大正五四・七〇〇下）

本節の一部を取り上げた研究として平川（一九七六／九〇・四三八頁）参照。

（1）「書無此字」ないし「書無某字」は『一切経音義』の類いに現れる。関連考察として船山（二〇一三・一八四），船山（二〇一四・一六～一七頁）を見よ。

（2）「逋沙他」という漢字音写の原語は未詳―― *poṣadha, poṣatha, posatha* 等の可能性がある。「逋沙他」を *posadha* の漢字音写と見なすならそれは仏教混淆サンスクリット語であり，通常の古典サンスクリット語「ウパヴァサタ *upavasatha*」という単語に当たり，音写語は「布薩」であり，漢訳は「浄住」「斎会」等である。

諸資料の列挙ばかりとなったが，「懺悔」を「クシャマ *kṣama*」の音写とする伝統説を手放しに認めるわけにゆかないことがよく分かるに違いない。律の専門家であった義浄によれば，「懺悔」に相当する原語は，サンスクリット原典から見る限り「クシャマ」でなく，「[アーパッティ・]プラティデーシャナー *[āpatti-] pratideśanā*」であり，「懺」という音と共通性をもたないのである。「懺悔」は「懺すなわち悔」という「梵漢双挙」型の熟語（本書第6章）であり，その来源を後漢に漢訳した『中本起経』に求められるが，当時の原語を特定することはできないのが残念である。

**「懺」字の由来**　本節冒頭に示した通り，前漢の『爾雅』，後漢の許慎『説文解字』，後漢の劉熙『釈名』のいずれにも「懺」の字はない。これは後漢末まで「懺」字がなく，後に作られた新漢字であることを示す。そしてその帰結として考えられることは三つある。すなわち

㈠「懺」は仏典漢訳においてサンスクリット語を音写するために作られた新漢字である
㈡「懺」は仏典漢訳において作られた新漢字であり，「悔」を意味する
㈢「懺」は仏典とは関係のない状況で作られた新漢字である

という三つの可能性がある。平川（一九七六／九〇・四三九頁）は，このうちの㈡を強く主張する。しかし果たしてそうであろうか。わたくしには十分に説得的とは思われない。それは平川氏の示す理由が大いに不審であるからだ。平川氏は次の四点を㈡説を採用すべき理由として挙げる。

①『諸橋大漢和辞典』巻四の見出し語「懺」の解説に「❶くいる。くい。」とあり，語例として下記②③を示す。
②『集韻』に「懺ハ悔ナリ」と言う。

③『韻会』に「懺ハ自ラ悔ユルヲ陳ブルナリ」と言う。

④『晋書』仏図澄伝に「愕然愧懺（愕然トシテ愧懺ス）」という句がある。この句における「懺」は「悔いる」の意と分かる。

このうち②『集韻』は，北宋の韻書である（成書一〇三九年）。③『韻会』は正式名を『古今韻会挙要』という元の韻書である（成書一二九七年）。この二書は仏教語「懺悔」が完全に成立し世に流布した後の年代に属するから，「懺悔」を梵漢双挙とする字釈，すなわち懺と悔は同義であるという理解，を単に反映しているだけの可能性を払拭できない。

①は，②③に基づく意味の解説である以上，②③が信頼に足らなければ①も信頼に足らない。

④は『晋書』からの引用であるが，全く同じ文が梁の慧皎『高僧伝』巻九の仏図澄伝にある（大正五〇・三八四下）。それ故，唐に入った六四八年に成書した『晋書』の語例でなく，梁の『高僧伝』の語例から意味を検討すべきである。大正新脩大蔵経を検索する限り，「愕然愧懺」の四字を有する文献は全部で三書のみであり，『高僧伝』の本箇所，後代にそれを複写した『神僧伝』巻一の仏図澄伝，そして唐の道世『法苑珠林』巻六一に引く仏図澄伝であり，第二と第三は第一『高僧伝』の転写に過ぎない。つまり「愕然愧懺」は，実質的に『高僧伝』のみに現れる語法である。一方，大正新脩大蔵経のうち，日本の仏典を除外し，漢訳文献と中国撰書（大正一～五五巻）及び敦煌写本（大正八五巻）のみを対象として「愧懺」という二字の用例を検索すると，五十八件ヒットする。その内訳は，五十件はすべて「慚愧懺悔過」である。つまり五十件は「慚愧」と「懺悔」の合成語である。それに上述『高僧伝』仏図澄伝に関連する三件と，次の五つの用例を加えて計五十八件となる。五つは次の通り。

(1)宝唱『比丘尼伝』「慚愧懺謝」（大正五〇・九四五中）――慚愧＋懺謝
(2)灌頂『観心論疏』「悔過自責，愧懺先罪」（大正四六・六一二下）――悔過＋愧懺
(3)灌頂『観心論疏』「悔過自責，愧懺先罪」（六一三上）――同右
(4)灌頂『観心論疏』「悔過自責，愧懺先罪」（六一三中）――同右
(5)非濁『三宝感応要略録』「愧懺厭離，悔過自責」（大正五一・八五六上）――愧懺＋悔過

(1)の後半「懺謝」は，本節の始めの辺りに出した後漢訳『中本起経』の「懺悔謝過」に繋がるから，「懺謝」とは懺悔して過ちを謝す（詫びる）という意味である。(2)(3)(4)(5)はすべて「愧懺」と「悔過」の組み合わせであるから，既に示した五十件の「慚愧」と「懺悔」の組み合わせと基本的に同類であり，慚愧することと悔過すること（懺悔＝悔過）の組み合わせである。このように見てくると，『晋書』仏図澄伝の「愧懺」もとどのつまり「慚愧懺悔」＝「慚愧悔過」と同義であり，別段新しく特徴的な意味を有する語でもないのが分かる。つまり懺悔と悔過は同じという既に何度も確認した語義解釈の焼き直しに過ぎない。

以上の理由により，「懺」は「悔」を意味する通常の漢字であり，音写語とは無関係であるという平川説を，結論として，わたくしは支持しない。

先に挙げた三つの可能性のうち㈡が成り立たないとすれば，残る可能性は㈠㈢のいずれかとなるが，㈢は㈡より更に根拠薄弱である。理由は単純である。仏典以外で仏教教理と無関係に「懺」字を用いる古い用例を見出せないからである。そうであるとすれば残る可能性は㈠となる。

平川氏は㈡の立場から「懺悔」という語は梵漢双挙型の語ではないとも主張する（平川一九七六／九

〇・四三七頁）。しかしわたくしはこの説にも反対し，「懺悔」は梵漢双挙型であると解釈する。本節で先に紹介した平川説の要点には「懺悔」と「悔過」は同義で，言い換え可能であるという指摘があった。その点からも「懺悔＝悔過」ならば「懺悔」という二字熟語は梵漢双挙型であると見なすのが最も理に適っている。

## 7.4 「悉檀」（しっだん　*J.* shiddan, *Ch.* xītán）

### 1 インドのサンスクリット語

「悉檀」という仏教語に馴染みのない人は多いだろう。事実あまり用例は多くない。「悉檀」はサンスクリット語「シッダーン〔タ〕 *siddhān[ta]*」の漢字音写であり，定説・結論・究極の完成等を意味する（中村二〇〇一・七〇二頁）。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

『大智度論』巻一は「悉檀」に四種あると言う。世界悉檀・各人の悉檀・〔煩悩に〕対処し鎮める悉檀・第一義悉檀の四である（大正二五・五九中）。一方，天台学における「悉檀」は異なる。隋の智顗は『維摩経玄疏』巻一で「四種悉檀」説に関して「悉」と「檀」に区別する南岳慧思（なんがくえし）（五一五〜五七七。智顗の師）説を次のように紹介する。

南岳（慧思）禅師は言う，「この体例は「大涅槃」が胡語（涅槃）と漢語（大）の組み合わせであるのと同じである」。今「悉檀」と言うのは，「悉」は隋語であり，「檀」は胡語（サンスクリット語）である。「悉」は「遍（あまねし）」ということを言う。「檀」は（「檀那（ダーナ *dāna*）」の略であり）「布施」と訳す。ブッダはこれら四種の悉檀（世界悉檀・各各為人悉檀・対治悉檀・第一義悉檀）の教えを命ある生きものに遍く施すので，「悉檀」と言うのである。

南岳禅師云，「此例如「大涅槃」是胡漢兼摂也」。今言「悉檀」者，「悉」是隋音，「檀」是胡語。「悉」之言「遍」。「檀」翻言施。仏以此四法遍施衆生故，言悉檀也。（大正三八・五二〇中）。

ほぼ同じ解説は智顗『妙法蓮華経玄義』巻一下（大正三三・六八六下）にもあるから，智顗は師匠のこの解釈を重視していたことが窺い知られる。「シッダーンタ」の音写という正統説において「悉檀」は究極的成立を意味する。これに対して「悉く檀施する」という梵漢双挙と解するなら，「悉檀」は「すべてを惜しみなく与える」という異なる意味に変容する。言語学的には誤りと言うほかないが，仏教の救済論の側面を考えるなら，あながち誤釈とは言い切れまい。因みにこの語釈は北宋の智円（九七六〜一〇二二）『涅槃玄義発源機要』巻二にも示される（大正三八・二二下）。

## 7.5「曇無竭」（どんむかつ　*J.* Donmukatsu, *Ch.* Tánwújié)

### 1 インドのサンスクリット語

曇無竭は大乗般若経典に出るインド僧の名，および梁の慧皎『高僧伝』巻三（吉川・船山二〇〇九ａ・二五一頁）に出る中国僧の名である。サンスクリット語「ダルモードガタ Dharmodgata」の漢字音写である。直訳は「ダルマ（真実）が出現した・隆盛した〔者〕」である。『高僧伝』の示す漢訳名は「法勇」である。

### 3 インド中国の二伝統を融合する中国仏教教理学

「曇無」は「ダルマ *dharm[a]*」の音写，「竭」は「〔ウド〕ガ〔タ〕*[ud]gat[a]*」の音写である。共に音写語であるので，元の漢字の意味はない。

唐の円測は『解深密経疏』巻二において「曇無竭」の語義を解説する。まず『般若経』に対する鳩摩羅什訳の注釈『大智度論』（大正二五・七三六上）に言及し，「曇無竭」の漢訳は「法盛」であるとし，音写語は「達磨（*dharma*）」と「欝伽陀（**udgata*）」に分析できることを述べる。次に円測は陳の真諦による解説を紹介する（真諦撰『解節経疏』の佚文）。すなわち真諦は「檀蘭無竭多（**dharma[ud]gata?*）」と漢字音写し，「法上」と訳す。

これらに引き続き，円測はある人物（未詳）の説を次のように示す。

ある者は言う，「「曇」はサンスクリット音であり，ここ（中国）で「法」と訳す。「無竭（尽きることなき・無尽蔵の）」と言うのは，これは〔音訳でなく，意味を訳した〕漢語である。西方語と漢語

を併記するから，それ故に「曇無竭」と言う」。一云，「「曇」者梵音，此云「法」也。言「無竭」者，此即漢語。胡漢並陳，故云「曇無竭」」。（続蔵一・三四・四・三三三表下）

この解説をした者は二重の誤りを犯している。「法」に当たる漢字音写を「曇無」でなく「曇」のみであるとしたことが一つ。もう一つは「無」と「竭」を結び付けて「無竭」とし，それを漢字音写でなく，無尽の意と解釈したことである。これにより，「曇無竭」——解釈者によれば「曇・無竭」は「胡漢並陳」（サンスクリット語と漢語の混用）の語ということになる。引用文には書いていないが，この人は「曇無竭」を「ダルマ（真理）が尽き果てることなき者」と見事に誤義解釈したのだ。

## 7.6「偈」の誤解

本節で取り上げる内容は，第6章6.2「偈頌」に基づき，音写語「偈」に意味があると誤解した例である。吉蔵は『法華義疏』巻二において，名称不明のある者の説を次のように紹介する。

次のように言う人がいる，「「偈」はこの地（中国）の漢語である。〔偈は，そこに説かれた〕意味を解明することが徹底しているから，「偈」と呼ぶ」。

有人言，「「偈」是此間語。以其明義竭尽故，称為偈也」。（大正三四・四七二中）

同じく吉蔵は『中観論疏』序疏でも類似の解釈を紹介する。

更にまた，「偈」というのはこの地（中国）の『漢書』にもこの音〔の語〕があり，「竭」の意に訓ずる(1)。それは〔偈は，そこに説かれた〕意味を解明することが徹底しているから，それ故に「偈」と呼ぶ(2)。

又言「偈」者，此土『漢書』亦有此音，訓言「竭」義(1)，謂明義竭尽，故秤(2)為「偈」。（大正四二・一中）

（1）『漢書』巻三高后紀に出る人名「劉揭」及び巻四文帝紀の「揭」に対する顔師古（五八一～六四五）の『漢書注』に「「揭」音ハ竭ナリ」とある。しかし本文の文字は「偈」でなく手偏「揭」であり，顔師古『漢書注』の成書年は六四一年であるから吉蔵没後の成書であるが，恐らくこれと同じか類似する内容の注が吉蔵の生前に流布していたと推定すべきか。

（2）原文「秤」は「称」の誤写。

更に吉蔵は『百論疏』巻上にも言う。

次のように言う人がいる，「「偈」はこの〔仏教の〕門戸の一名である。これを「竭」と訓ずる。〔偈は，そこに説かれた〕意味を解明することが徹底しているから，「偈」と呼ぶ」。

有人言，「「偈」是此門之名。訓之為「竭」。以其明義竭尽，故称為「偈」」。（大正四二・二三八中～

下）

これらは「偈」を「竭」に置き換えて意味を読み込む解釈である。「偈」一字であることが要であり，「偈陀」と音写したら成り立たなくなる解釈である。

さて以上の7.4「悉檀」，7.5「曇無竭」，7.6「偈」に示した誤った解釈は皆，本来意味を伝えない音写用漢字に意味を付与した誤りである。発音の共通性や近似性に基づいて外国語に自国語の意味を重ね合わせることは，恐らくどの言語にも見られるだろう。現代日本語で言えば，エドガー・アラン・ポウ Edgar Allan Poe から江戸川乱歩という名を，バスター・キートン Buster Keaton から益田喜頓という名を作り出すことに似ていると言えば言えそうだが，これらの日本語は故意に作った和名である。7.4～7.6があり得ない誤解であるのとは一線を画す，工夫を凝らした命名である。

## 7.7　漢語注釈者の偽梵語

漢語で注釈した東アジア人の中には，仏教語を正確に解説しようとするあまり，実は自らよく分かっていないインド語とくにサンスクリット語を出すことがある。勿論多くの場合はさにあらず，信頼できるサンスクリット語である。本節と次節においては，そうした出鱈目のサンスクリット語情報を記録す

る漢語文献を数点紹介したい。このような批判的考察を加える理由は，漢語文献の記載を手放しで信ずることなく，長所と共に短所をも知った上で批判的に用いたいからである。

㈠「**仏説**（**仏陀槃遮**）」　本節では隋の吉蔵が残した注釈にサンスクリット語の誤りが複数見られることを指摘するが，これには既に一部触れている。本書第7章の7.2「仏説」において「仏説」に当たるサンスクリット原語として吉蔵の示す「仏陀槃遮」が誤りであることを指摘した。また同じ箇所で議論を進めるうちに吉蔵が経典題名中に見られる「観（観察・見抜く）」のサンスクリット原語として示す「阿梨耶」「阿耶羅」「阿羅耶」も誤解であると論じた（船山近刊）。

一方で，吉蔵は時に，極めて貴重なサンスクリット語情報を我々に提供してくれる。それは，彼が「三蔵云」等の形で陳の真諦三蔵が中国で口述筆記させた経典注釈を引用する場合である（船山二〇一九a・一五一〜一五三頁）。情報提供者（インフォーマント）が真諦のように信頼に足るインド僧である場合，その説に大きな手を加えず紹介する吉蔵の説は信ずるに足りる。ところが吉蔵が情報提供者名を明記し**ない**場合は彼の創作かも知れず，その場合，吉蔵が示すサンスクリット語情報は大いに危うい。『続高僧伝』巻一一に収める吉蔵伝（大正五〇・五一三下〜五一五上）を繙くと，吉蔵は安息国（アケメネス朝パルティア）の血統であり，祖父の代に南海（東南アジア地方）に移動し，その後，交州（現在のヴェトナム社会主義共和国ハノイ市）や広州（現在の広東省広州市）を経て，南京に至った時に吉蔵が生まれた。その後，父が真諦三蔵に謁見して息子の名「吉蔵」を授かったという。このように吉蔵と真諦は繋がるが，吉蔵伝を通読しても，吉蔵がサンスクリット語を学習したことを示す明らかな痕跡は見出せない。

㈡「**龍樹**」　あろうことか吉蔵は，三論学の祖である龍樹（ナーガアルジュナ，ナーガールジュナ

Nāgārjuna）の漢字音写でも間違いを犯している。吉蔵『中観論疏』序は次のように言う。

「龍樹」という〔名〕は，サンスクリット音に基づくならば，「ナーガ（伽那）・ヴリクシャ（馥力叉）*Nāga-vṛkṣa」と言うべきである。「ナーガ」[1]は「龍」である。「ヴリクシャ」は「樹」である。『〔大〕智度論』に「ドゥルマ **druma*（童籠磨）」と言うのは[2]，「龍」である[3]。「ヴリクシャ」は「樹（樹木）」の総称である。これとは別に「ア〔ル〕ジュナ *A[r]juna（阿闍那）」と名付け[4]〔「ナーガア〔ル〕ジュナ」と称する場合は樹木の総称でなく〕この地（中国）の梨や李等の〔特定の〕樹木である。

「龍樹」者，依梵音，応云「伽那馥力叉」。「伽那」[1]者「龍」也。「馥力叉」者「樹」也。『智度論』云「童籠磨」[2]者，「龍」也[3]。「馥力叉」是「樹」通名也。別名「阿闍那」[4]，如此間梨、李樹等。（大正四二・一中～下）

（1）「伽那」は「那伽」の誤り。

（2）鳩摩羅什訳『大智度論』巻一〇「是揵闥婆王名「童籠磨」〈秦言「樹」〉」（大正二五・一三五中）。訓読「是ノ揵闥婆王ハ「童籠磨」ト名ヅク〈秦ニ「樹」ト言ウ〉」。

（3）「「龍」也」は「「樹」也」の誤り（直前注）。サンスクリット語「ドゥルマ *druma*」は「ヴリクシャ *vṛkṣa*」の同義語である。例えば「菩提樹」をサンスクリット語では「ボーディ・ヴリクシャ *bodhi-vṛkṣa*」とも「ボーディ・ドゥルマ *bodhi-druma*」とも言う。

（4）「阿闍那」の元になる文献は鳩摩羅什訳『龍樹菩薩伝』末尾に龍樹という名の由来を語る次の一節かも知れない――「其母樹下生之，因字「阿周陀那」。「阿周陀那」，樹名也。以「龍」成其道故，以

「龍」配字，号曰「龍樹」也」〔大正五〇・一八五中〕。訓読「其ノ母ハ樹下ニテ之レヲ生メバ，因テ「阿周陀那」ト字ヅク。「阿周陀那」ハ樹ノ名ナリ。「龍」，其ノ道ヲ成スヲ以テノ故ニ，「龍」ヲ以テ字ニ配シ，号シテ「龍樹」ト曰ウナリ」。この「阿周陀那」は誤写を含み，恐らく「阿周那」に改めるべきであろう。

吉蔵は「ナーガアルジュナ」という呼称の存在を否定しているわけではない。しかしその説明に至るまでに，不適切な理解を繰り返している。「ナーガ・ヴリクシャ」という思い込みは，恐らく「龍」の原語は普通「ナーガ」であり，「樹木」の原語は普通「ヴリクシャ」であるという並の一般的知識を披露しているに過ぎない。『大智度論』の引用は「龍樹」と何ら関係なく，しかもそれが「龍」の意か「樹」の意かを取り違えている。祖師名の知識にしてこの程度なのだから，吉蔵はサンスクリット語を学んだ経験がないのだろうと勘ぐりたくなるが，諸兄の考えはどうだろうか。

「龍樹」の語義について，更に，北宋の智円『涅槃玄義発源機要』巻二の一節も紹介しておこう。

更にまた，「龍樹」の名について古い時代の漢訳者は皆，この二字は漢語〔訳語〕であると言い，「龍」が〔龍樹の〕法身を生み出し，「〔アルジュナという〕樹木が〔龍樹の〕肉身を生み出した」と解釈してきた。〔しかし〕唐代に至ると，「龍」は漢語であるが，「樹」はサンスクリット語〔の漢字音写の省略形〕であると言うようになった。サンスクリット語で「ナーガー〔ル〕ジュナ Nāgā[r]juna〔那伽樹那〕」と言い，ここ〔中国〕で「龍猛」と訳す〔という説になった〕。

又如「龍樹」之名，古者訳家皆云二字並是華言，謂「龍」生法身，「樹」生生身。至于唐代，乃云「龍」是華言，「樹」是梵語。梵云「那伽樹那」，此云「龍猛」。（大正三八・二二下）

唐代に「那伽樹那」という漢字音写を用いて「樹」は漢語でなく漢字音写であると言い始めたのが誰かは特定できないが，玄奘訳か義浄訳に基づく謬見ではないかと考えられる。例えば玄奘のインド巡礼に基づく地理書『大唐西域記』巻八は「那伽閼刺樹那」と漢字音写し，「龍猛」と漢訳する（大正五一・九一二下）。また義浄訳『龍樹菩薩勧誡王頌』は本文末尾で著者名を「阿離野那伽曷樹那菩提薩埵」と漢字音写し，夾注で「阿離野ハ是レ聖ナリ。那伽ハ是レ龍ナリ，是レ象ナリ。曷樹那ハ義翻シテ猛ト為ス。菩提薩埵ハ是レ覚情ヲ謂ウ」と語義解釈する（大正三二・七五四中）。何れも「那伽樹那」ではないが，最も近い語形を示す二つの資料である。

㈢**『中論／中観論』**　龍樹の有名な『中論』，別名『中観論』，のサンスクリット語原題として現時点で確定している表記は，『ムーラ・マディヤマカ・カーリカー *Mūla-madhyamaka-kārikā*（根本の中なる詩節）』である。日本江戸初期の澄禅『三論玄義検幽集』巻六は，吉蔵と相前後する時代とも言われる慧均の『大乗四論玄義記』を引いて次のようにいう。

『〔大乗〕四論玄〔義記〕』の第十〔章〕である「成壊義」に言う，「今，『中観論』について，詳しく〔正確に〕その原音を保持するならば，『田地・阿那羅・優婆提舎』と言うべきである。「田地」は「地」とも言い，「中」と訳す。「阿那羅」はこの地で「観」と訳す。「論」は上に論述した通り

である。それ故に，『中観論』と名付ける」〈以上は引用文〉。

『四論玄』第十「成壊義」云，「今『中観論』具存彼音，応云『田地阿那羅優婆提舎』。「田地」，亦云「地」，翻為「中」。「阿那羅」，此云「観」。「論」，如上論。故名『中観論』也」〈文〉。（大正七〇・四七五上。「成壊義」は崔鉛植二〇〇九に未載録）

『中観論』の原題漢字音写として示された『田地・阿那羅・優婆提舎』が何を指すか分かるだろうか。これにはかなり入り組んだ，屈折した背景がある。末尾から言うと，「優婆提舎」は「ウパデーシャ *upadeśa*」の音写である。この語は『大智度論』の「論」に当たる語であるから，確かに「論」を意味する原語である。次に「阿那羅」は上述7.2「仏説」に「観」を示す語として吉蔵の注釈に現れていたことを想起して欲しい。「阿那羅」は「観」を意味するサンスクリット語の漢字音写であるという，吉蔵と正に同じ誤りを慧均も犯しているのである。最後に語頭の「田地」は何を表すか。恐らくこれが最も難解で屈曲している。ここには『中観論』の「中」とは一切関係ない文脈の，パーリ語の僧名「マッジャンティカ Majjhantika」がかかわっている。「マッジャンティカ」は，釈迦牟尼の滅後に，カシュミールに初めて伝法した阿羅漢僧の名である。この僧名のサンスクリット語形は，概説書等では「マディヤーンティカ Madhyāntika」と表記することがほとんどであるが，実際には複数の問題があり，現存する文献から確定できるサンスクリット語形は，「マーディヤンティカ Mādhyantika」か，「マディヤンディナ Madhyaṃdina」か，または「マーディヤンディナ Mādhyaṃdina」かのいずれかである。更に唐の義浄訳『根本説一切有部毘奈耶雑事』（こんぽんせついっさいうぶびなやぞうじ）巻四〇に基づいて「マディヤンダカ Madhyaṃdaka」また

は「マーディヤンダカ Mādhyaṃdaka」というサンスクリット語形も想定可能である。以上は船山（一九九四・三七三頁注1）に記した通りである。

この阿羅漢僧の名には様々な訳名と漢字音写がある。その中に「日中」と「水中」という訳名があり，そして「末田地」と「摩田地」という漢字音写名がある。これは龍樹『中観論』と何の関係もないけれども，ただ一つだけ「中」という漢訳を含むという共通点がある。そこで「日中」「水中」という訳から漢字音写語の後半部が「中」に相当すると考えた何者か――慧均自身かも知れない――が「末田地」「摩田地」に共通する「田地」が「中」の漢字音写なのであろうと妄想した。その結果，『中観論』を意味するサンスクリット語原題は『田地・阿那羅・優婆提舎』であると思い込んだのである。この漢字音写から本物のサンスクリット語を想像するのは容易でない――何しろ偽梵語なのだから――けれども，曲げて敢えて示すならば「ディヤンドゥ・アーリヤ・ウパデーシャ *Dhyand-ārya-upadeśa」またはそこに正統なサンディ（音韻連結）を施した『ディヤンダーリヨーパデーシャ *Dhyandāryopadeśa』となろうか。いずれにせよ，『ムーラ・マディヤマカ・カーリカー *Mūla-madhyamaka-kārikā*』とは似ても似つかぬ偽サンスクリット語である。

(四)**『成実論』**　慧均『大乗四論玄義記』には，更に大問題の偽梵語書名がある。直前に記した『中（観）論』も鳩摩羅什の訳だったが，同じく鳩摩羅什訳の別の論書に『成実論（じょうじつろん）』がある。この論書は鳩摩羅什が訳出した直後から重視され，五～六世紀の二百年にわたり大乗論書として広く読まれた教理学書である。そして後に，吉蔵がそれを小乗論書であると喝破し，大いに注目を集めた。

『中（観）論』の場合同様，澄禅『三論玄義検幽集』の引用する『大乗四論玄義記』は言う。

『〔大乗〕四論玄〔義記〕』の第十〔章〕である「成壊義」に言う，「『成実論』〔の原題は〕詳しく天竺の正しい〔サンスクリット〕音を保持するならば，『闍那迦・波楼侮・優婆提舎』と言うべきである。「ジャナカ *janaka*（闍那迦）」は「毘留」とも名付け，この地で「成」と訳す。「波楼侮」は，「ヤターヴァット *yathāvat?*（夜陀跋）」とも名付け，「実」と訳す。「ウパデーシャ *upadeśa*（優婆提舎）」は「論」と訳す」。

『四論玄』第十成壊義云，「『成実論』具存天竺之正音，応云『闍那迦波楼侮優婆提舎』也。「闍那迦」，亦名「毘留」，此翻為「成」。「波楼侮」，亦名「夜陀跋」，翻為「実」。「優婆提舎」，翻為「論」」。（『三論玄義検幽集』巻五。大正七〇・四四一中〜下。ほぼ同文が同巻三にもある。大正七〇・四一七下）

これを読んで，読者諸兄はどう思うだろうか。私には何か悪い冗談のようにしか思えない。現時点で『成実論』の原題は未確定である。古くは『サティヤ・シッディ *Satya-siddhi*』を想定するのが普通であったが，「実」は「サティヤ（鳩摩羅什訳は「真」「諦」が多い）」より「タットヴァ *tattva*」の訳であろうと考え，『タットヴァ・シッディ *Tattva-siddhi*』を原語と想定する研究者も多い。ただ，いずれにせよ，右掲の摩訶不思議な音写語とは相容れない。近年，右の一節に注目し，かつそれを誤字を多く含むと考えた上で，『*Jñānakāyaprodbhūtopadeśa*』という題名を主張したウィレメン氏（二〇〇六）の説もある。だが氏の原資料の扱いは恣意的に過ぎ，身勝手な読み替えも目に余り，全く従えない。

吉蔵は，『三論玄義』その他の著作によって，三論学を大成した巨匠である。そして慧均は，三論に

『大智度論』を加えた四論を主題として，『大乗四論玄義記』を著した同時代に相前後する人物であり，共に年代と学派が共通する。その二人が，偽梵語においても接点があることは，今後更に解明すべき課題を数多く含んでいると考えるべきであろう。

## 7.8 『至元法宝勘同総録』の偽梵語

大正新脩大蔵経全百巻中に昭和法宝総目録第二巻があり，『至元法宝勘同総録』一〇巻という目録を収める（昭和法宝総目録第二巻第二五号，一七九上～二三八）。元の至元年間，西暦一二八九年に当たる年に慶吉祥らが編纂した目録である。

『至元法宝勘同総録』は，チベット大蔵経の知識をもつ僧の協力を得た結果，蕃本（チベット語版）との異同や対応の有無を記すほか，経・律・論の漢訳の元となったサンスクリット語原典の題名を漢字音写で示す情報に溢れる。それ以前には中国で知られていなかった原典漢字音写を含むという大きな特徴がある。一般にチベット語訳仏典は，翻訳の冒頭に，

「*rgya gar skad du ABC, bod skad du XYZ.*
インド〔のサンスクリット語〕で『ＡＢＣ』，チベットで『ＸＹＺ』〔という書名〕である」。

という定型表現で，サンスクリット語原名とチベット語訳名を併記するのを常とする。『至元法宝勘同総録』がサンスクリット語原典名を漢字音写する背景にはこの知識があったと考えられる。ただ，本目録の示す原典漢字音写が常に正しかったならば本目録の原典漢字音写はチベット語訳と同程度にすこぶる重要であり問題は何もなかったのだが，遺憾なことに，時に全く異なる出鱈目の漢字音写が同じ形式で多数混入している。ここに問題があり，本目録の価値を失墜させている。

『至元法宝勘同総録』一〇巻に収める仏書数は一六四四ある。そのうち漢字音写によるサンスクリット語名は二五五ある。全体の約一六パーセントである。その中には正確な漢字音写も勿論あるが，サンスクリット語の母音の長音と短音の違いを誤る，子音が連続するサンスクリット語の漢字音写が不正確である，必要な語要素が欠落している等の不備が目立つ。更に問題は，漢字音写の精度の問題でなく，そもそも全く異なるサンスクリット語を示す漢字音写があることである。つまり漢字音写が間違っている場合がある。こうした偽サンスクリット語漢字音写の例を以下に幾つか挙げる。

| 『至元法宝勘同総録』が示す原題の漢字音写 | 現在確認されている正確な原題 |
| --- | --- |
| (一)『因明正理門論本』<br>『儞[2]牙厭　塗瓦囉　怛囉〈二合〉[1]迦沙悉特囉〈二合〉』(*Nyāyadvāratarkaśāstra) | ***Nyāya-mukha*** |

| | |
|---|---|
| (二)『因明入正理論』<br>『儞牙厭　必囉尾[3]沙　怛囉〈二合〉迦[1]沙悉特囉〈二合〉』(*Nyāya-praviśa-**tarka-śāstra**) | *Nyāya-praveśa*<br>または<br>*Nyāya-pravеśaka* |
| (三)『瑜伽師地論』<br>『薩〈合口〉怛[4]　怛沙布麻迦[5]　沙悉特囉〈二合〉欲迦荼囉〈二合〉牙[6]布麻』(***Sapta-daśa-bhūmaka-śāstra-yogacaryābhūma***) | *Yogācāra-bhūmi* |
| (四)『無量寿経』康僧鎧訳<br>『阿唎〈二合〉亜[7]　阿鉢囉〈二合〉弥怛　阿喩失蘇怛囉〈二合〉』(*Ārya-**apramita-āyuṣ-sūtra***) | ***Sukhāvatī-vyūha*** |

(1)「甲乙〈二合〉」は漢字「甲」の子音（子音を残し母音を削除）と漢字「乙」の音の二つを合して一つとして発音せよの意。つまり二重子音 double consonant を示す。しかし夾注の位置が正しくない。「怛囉〈二合〉迦（*traka）」は誤り。「怛囉迦〈二合〉（*tarka）」が正しい。このように発音を指示する夾注を誤記または脱落する例は本録に夥しい。

(2)「〈二合〉」の意味は（1）と同じ。「特囉〈二合〉」は *tra* 音を示す。

(3)「尾」は *-vi-* 音を示す。本来は *-ve-* 音であるべきところを *-vi-* とするのは，六朝時代から存在した「音素還元主義」（仮称）の影響である。船山（二〇二〇b・四一三〜四〇九）【**6.1**　音素還元主義】参

照。

（4）「薩〈合口〉怛」の「合口」は「薩」を発した後に口を閉じ，その後に「怛」を発すべしという発音記号。ここでは -p- を意図するか。

（5）本録には「布麻」が ***bhūma*** でなく ***bhūmi*** を意図する誤った事例が多い。

（6）「欲迦茶囉〈二合〉牙」は誤り。「欲迦茶囉牙〈二合〉」が正しい。

（7）「阿唎〈二合〉亜」は誤り。「阿唎亜〈二合〉」が正しい。

南條（一八八三）は，以上五項を，次の原題と推定した。以下の**太字部分**で表記を改めている。

㈠ *Nyāyadvāratarka-śāstra*（Nanjio 1883：269 No. 1223）

㈡ *Nyāyapraveśa**tāraka**-śāstra*（Nanjio 1883：267 No. 1216）—— *-viśa-* を *-veśa-* に訂正。

㈢ *Saptadaśabhūmika-śāstra-yogācārya**bhūmi***（Nanjio 1883：258 No. 1170）

**㈣** ***Aparimitā**yus-sūtra*（Nanjio 1883：21 No. 27）—— *Apramita-* を *Aparimita* に変更。

とりわけ㈠の *Nyāyadvāratarka-śāstra* から顕著な傾向を読み取れる。すなわち『（因明）正理門論』という漢語題名を分解し，「正理」は *nyāya*（「正しい」論理），「門」は *dvāra*（門戸・入口），「論」は *śāstra* と直訳し，更に「因明」に相当する語 *tarka* / *tāraka*（論争・論理）を加えた。『正理門論』にはサンスクリット語原本もチベット語訳もないため，『至元法宝勘同総録』は漢字の意味と排列を手がかりにサンスクリットに再び訳した（Sankrit retranslation）。そして南條も基本的にそれに従った。

南條（一八八三）『大明三蔵聖教目録』の影響は甚大だった。ありていに言えば，漢訳のみが現存し，サンスクリット原典もチベット語訳もない場合は，南條目録を暗々裏に参照する者がその後今に至るま

で跡を絶たない。その一例は王邦維（一九九五／二〇〇〇・一九九頁）である。王邦維氏は南條の名に言及することなく，『正理門論』のサンスクリット語原題を *Nyāyadvāratārakaśāstra*（ママ）であると記し，何らの疑いも示さない。王氏は一九九五年の初版に訂正を施して二〇〇〇年に第二次印刷を出版したにもかかわらず，この過ちに全く気付いていない。わたくしは王氏の学識を非難しているのではない。名にし負う季羨林教授の後を継いだ北京大学教授王邦維氏の書は，わたくしが注意喚起しなければ，多くの人が現在も未来も追従して誤り続ける原因となると懸念するから，警告の意味で書いている。

『因明正理門論』のサンスクリット語原題が *Nyāyamukha* であることは私の発見でも何でもない。インド仏教の認識論と論理学（瑜伽行派学説の一部）を学ぶ者の常識である。*Nyāyamukha* というサンスクリット名はディグナーガの著作として後代のサンスクリット語の諸論書に引用され，それが玄奘訳『因明正理門論』に対応する原文であることは，既に多くの人によって検証されている。そして次に掲げるように，昔から複数の者が *Nyāyamukha* という正しい原題を用いてその思想を論じている。とりわけ次の論文を見よ。Tucci, Giuseppe, 1930. *The* Nyāyamukha *of Dinnāga, Being the Oldest Buddhist Text on Logic after Chinese and Tibetan Materials*, Materialien zur Kunde des Buddhismus 15, Heilelberg : Harrassowitz, 1930. Frauwallner, Erich, 1959. "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3, pp. 83–164.

『至元法宝勘同総録』に基づく *Nyāyadvāra* 云云というサンスクリット語は，漢訳名から想像したサンスクリット現代語訳に過ぎない。結論を言えば，王氏は完全に誤りである。『正理門論』の名と一部原文を引用する後代のサンスクリット語仏典が複数存在し，それらによれば例外なく *Nyāyamukha*（論理

への門・入口）という題名が正式のサンスクリット語原題である。これを覆す資料はないし，逆に*Nyāya-dvāra*... という語形は現存サンスクリット文献のどこにも同定できない。『至元法宝勘同総録』は，このような根拠なき偽梵語をそっと忍ばせた文献であり，それが現代にも悪影響を残している。

この目録の示すサンスクリット訳は素人臭い。㈠に「門」とあるから*dvāra*というが，他に同義語は思い付かなかったのか。㈣の「無量」は*apramita*であり，「寿」は*āyus*であるというのも，アプテーの英梵辞書（Vaman Shivram Apte, *The Student's English-Sanskrit Dictionary*, 1884）を引く次元と変わらず，学術的推定から程遠い。

## 7.9　チャンスクリット Chanskrit?

本章では複数の漢語注釈者が信頼に足らぬサンスクリット語を原語として示したことと，漢字音写語に妙な意味を付与して音写でなく漢字として意を汲み取ろうとした者がいたことを述べてきた。

本章 **7.7**「漢語注釈者の偽梵語」では，何の迷いもなく間違ったサンスクリット語表記をする代表として吉蔵と，吉蔵と同系の慧均の擬似サンスクリット語を指摘した。彼らの唱える「正しい」サンスクリット語は，既に誰もが知っている漢語とサンスクリット語の対応例をそのまま当該主題に適用するという，いわば根拠なき「サンスクリット訳 Sanskrit retranslation」の誤りだった。本章では更に，**7.2**と**7.4**～**7.6**で，漢字音写にその漢字本来の意味を与えることで深読みに陥った注釈者がいたことを見た。陳

の慧思は「悉檀」という語を「悉く檀〔施 *dāna*〕ス」と解釈した。唐の円測は「ある者」の説として，漢字音写の人名「曇無竭（ダルモードガタ）」は「曇〔摩＝法〕が竭きることなき者（無竭）」であるという解釈を紹介した。これは「悉檀」の場合とは逆に，前半「曇」を漢字音写，後半「無竭」を漢語と誤解した型式である（そもそも「曇無竭」は，句切るなら「曇無＋竭」であって，「曇＋無竭」ではない）。吉蔵も「ある者」の説として「偈」を「ガーター（偈陀）」の漢字音写の略でなく，意味ある漢字として捉え「竭」に置き換え，「仏説の意味の解明が無限無量な〔詩節〕」と誤解した例を紹介した。

更に7.8では，元代の『至元法宝勘同総録』が示すサンスクリット原題の漢字音写に明らかな間違いがあるばかりか，その誤りが現在の研究者の誤解すら招いていることを四点指摘した。

本章で具体例を出したのは以上であるが，実は前の章でも既に触れている。それは5.1「沙門」の末尾に，僧順「答道士仮称張融『三破論』」で僧順が「浮図（海に浮かんで到来した姿・仏像）」という解釈をしたこと，沙門と同義の漢字音写語「喪門」を死滅の門とする解釈と，同じく沙門と同義の漢字音写語「桑門」を「乗門」の誤写と主張し，「大乗門（大乗への入口）」を意味すると奇妙奇天烈な誤解を展開したことを述べた。僧順説は，音写語に意味を読み込む誤解だった。

漢語仏典注釈は概して正確で思想史的価値が高いが，反面，こうした「負の要素」をも内に含むことを，我々は否定してはなるまい。長所短所共に受け入れた上で，漢語仏典を意義付けるべきである。

サンスクリット原典にも対応せず，チベット語訳にも対応しない漢訳仏典のみに特有な経典冒頭の二字「仏説」にサンスクリット原語があるのだと主張し，それを「仏陀槃遮」と音写した吉蔵，龍樹のサンスクリット原名を「ナーガ・ヴリクシャ」であると主張した吉蔵，その龍樹の著書『中観論（また中

論)』のサンスクリット原題を『田地・阿那羅・優婆提舎』という謎の漢字音写で示した吉蔵――言うまでもなく吉蔵一人が間違いというのでなく，他にも多くの偽サンスクリット音写語を示す人々の誤解がはびこった。もしそれに何か呼称を付けるとするならば何がよいだろうか。

日本人ならではの間違いを含む英語「和製英語」を Japinglish や Janglish と揶揄したり，自ら卑下したりすることがあるのを読者諸兄はご存じだろうか。それに習って表現するならば，「和製英語」ならぬ「漢製梵語」である。それは，品良く言えば「サイノスクリット Sinoskrit」と言えそうだ（Sino「中国の」と Sanskrit の合成語）。或いは更にあけすけに「チャンスクリット Chanskrit」と言うのもアリのような気がする。私は決して蔑称を論おうとしているのではないので，どうか誤解しないで欲しい。因みにチベット仏教学のウェブサイトを運営するダン・マーティン Dan Martin 氏は，チベット語訳としてのみ残るサンスクリット語テキスト一覧を作成し，それを Tibskrit Philology と称する（https://glossaries.dila.edu.tw/glossaries/TSK?locale=en）。これも命名の参考となる。

漢字で表記するなら「漢製梵語」も悪くないが，「漢製」なら必ず不適切と言えるかどうかに曖昧さが残る。漢語との関係を示さない「偽サンスクリット語」は曖昧すぎる。「ナーガ・ヴリクシャ」の場合，「ナーガ」も「ヴリクシャ」も「偽」ではないが，二つを組み合わせた固有名詞は「偽」である。そのことを示すために「偽サンスクリット語」を使うなら真偽の境界をどこに置くかで誤解も生じよう。同様に「擬似サンスクリット語」や「擬似梵語」も，何をもって擬似とするか曖昧である。擬似とは似ているという意味だが，擬似サンスクリット語は何に似ているかを明らかにすべきである。

わたくしは，サンスクリット語として正しい語形も誤りの語形も含めて，中国で案出された，人工的

な，サンスクリット語原典に同定（attest）できない語を「チャンスクリット」と呼んではどうかと提案したい。勿論，呼び方など何でもよい，命名不要だというなら，それも一案であろう。

# 第8章　仏教漢語の特徴

## 8.1　七章の整理

第1章「一字でも解釈は様々──原義と音通」は，漢訳仏典の漢字一字を何通りかに解釈する例があること，そしてその場合，複数の解釈が可能な原理として「原義」ないし「本義」のほか，「音通」（同音ないし近似音の字は通じ合う）という視点が働いたことを論じた。音通は仏典に限らず，漢字文献の解釈学に広く適用されるが，本章ではインド的意味──原義──に加えて中国独自の解釈を可能ならしめる基盤としての役割を「音通」が担ったことを指摘した。その端的な例は「忍」を「認」の意に解する場合だった。また「経」に，音通する「徑」の意を加え，更に「常」と訓ずることで「経」すなわち「経典」に永遠普遍性を与えた。こうした音通や訓詁が中国伝統文化を基盤とすることは言うまでもない。また，中国仏教では「道」を，過程としての修行道と成果としての悟りを意味するものと見なし，中国とりわけ道家の「道」を仏教では「ボーディ（菩提）」と呼ぶと，二大文化を対峙させ，融合を図った。

これらの類例を現代日本語で示せるかどうか心許ないが，内容整理の意味を込めて挑戦してみたい。誤解なきよう断っておくが，以下に挙げる日本語の例は単なる言葉遊びや駄洒落すらも含む。インドの学術語サンスクリットと漢語から見れば，わたくしの日本語例は次元がガクッと落ちる。それでも，サンスクリット語や仏教漢語に不慣れな者に卑近な日本語例を示すことは，幾ばくかの意味があろう。

第1章の内容に似た日本語として，同じ一つの漢字について日本語の訓読みが複数あるのは示唆的で

ある。例えば1.2「経」の場合，「経」を「たて糸（縦）」という原義によって，サンスクリット語スートラの「〔諸の花びらを〕一つに繋ぎ〔花輪を作る〕紐」の訳，転じて諸事物と諸衆生を統合する「ブッダの教説」の訳となる一方，同じ「経」を音通によって「徑」と解し，「つね（常）」と訓ずることにより，「経」は「永遠の真理としての仏説」をも意味する。

日本語の訓読みの多様性を示す端的な例は人名漢字に明らかである。例えば直前に触れた1.2「経」の場合，通常の訓は「たて糸」「たて（＝縦）」「すじ」「つね（常）」「のり（法・道）」「ふみ（経書・経典）」「はかる（度・測）」「おさめる」「とおる（通・過）」等である。「経」を日本の人名に用いる時，読み方は「おさむ」「つね（常）」「のぶ」「のり（法・道）」等となる。

同様のことは，1.1「法」や1.3「道」にも当てはまる。このように漢字には元来の意味のみだけでなく，そこから派生した意味が複数付加される。様々な訓は，その漢字の多様性を表す。

第2章「仏典漢訳から生まれた新漢字」は，中国文化の祖型が出来上がった後に作られた新漢字を扱った。仏典より後，唐中期に周王朝が起こり，武則天が則天文字を作ったことも知られるが，仏典翻訳で生まれた新漢字は更に古い。では日本の状況はどうだろう。日本でも新たな漢字を作り出した。国字である。例えば「峠」「畑」「辻」「粁（キロメートル）」は国字である。仏典の漢訳から生まれた漢字がサンスクリット語音写に使われたため，それらを日本語の文字として見るとき，仏典の新漢字はすべて音読みのみあり，訓読みがないのが特徴である。これに対して，国字は，中国から輸入された字でないため，中国式発音を模した音読みがなく，訓読みだけある字が多い（厳密には国字のすべてではないが）。音読みのみか訓読みのみかで，仏教新漢字と国字は対蹠的である。

第3章「仏典が作り出した熟語」では既存の漢字の組み合わせが仏典から始まった場合に注目した。それに当たる日本語の例は何かといえば，漢語に存在しなかった日本独自の熟語である。その多くは――すべてではないが――西洋語を漢字で表す時の熟語，すなわち西洋語の日本語訳である。例えば「経済」は中国伝統の経世済民（けいせいさいみん）――世ヲ治メ民ヲ救ウ――の省略形（『晋書』殷浩伝等）でなく，「エコノミー economy」の和訳として生まれ変わり，中国に輸入され現代中国語となった。

もうひとつの型は「野球」をベースボール baseball の和訳として使う場合である。「野」と「球」を組み合わせる熟語が前近代になく，組み合わせそのものが現代に生まれたことが特徴的である。

第4章「漢字の妙味――熟語の分解と再統合」は，二字熟語に注目した。特段の知識がなければ「孤独」「歓喜」「煩悩」等の熟語は同義の二文字と思うだろう。しかし漢語仏典の注釈者たちは「孤独」を「孤」と「独」に分け，それぞれの意味の差異化を図った後，再び二字を統合して意味に幅と深みを増し加えた。他の熟語も同様である。4.2「歓喜」と4.3「如是」では，同じ解説法をインド僧が採用し，漢人聴衆に向けた対機説法をしたことを述べた。4.4「讃歎」の項では，正に同じ語釈が『大智度論』においてて「讃歎」「恭敬」「尊重」等の語義を解釈する箇所に見られることを確かめた。『大智度論』はサンスクリット語原典の逐語訳でなく，中国で編纂の手を加えて出来た特殊な漢訳であることも恐らくこうした語義解釈を含むことと関連する。4.5「如来」では，「如」と「来」に分析して「如」とは「真如」であるという形で，仏教基本語同士が緊密に結び付くことを論じた。4.6「世尊」では，サンスクリット語伝統解釈では「尊」に集中して解説されたが，漢語では「世」と「尊」に分析して「世」の意味を明記する特有の注釈書が現れたことを指摘した。4.7「方便」と4.8「煩悩」では，元来は一語一概

念であったサンスクリット原語を二字で漢訳したことに伴い，「方」と「便」，「煩」と「悩」に意味の違いを与えた後に再び統合して熟語の意味の幅を拡げることが漢語文献でなされたことを例証した。しかもこうした字ごとに区別し逐一説明して意味の違いを対比する手法は，仏教注釈者の創案ではなく，中国伝統注釈学で既に行われていたものだった。ここにも中国仏教が伝統文化の融合の上に成立した事実を確かめられる。第4章に挙げた語例は四つに過ぎないが，恐らく同類の例はわたくしの気付かないところにまだまだ多く眠っているに違いない。

第5章「インドの解釈を引き継ぐ漢字音写語」は，漢字音写語（音訳）——日本語のカタカナ語に相当——に注目した。これは漢字で表しても所詮外来語だから，サンスクリット語の元来の解釈を濃厚に伝える。そのため，漢字音写語にはインド文化を踏襲する解釈が強く，中国の影響は希薄である。

これに類する現代日本語としてカタカナ語がある。とりわけ以前の日本に存在しなかった物品が日本で知られるようになると，既存の日本語では言い表せないためカタカナ表記される。そのことは，サンスクリット語の意味を漢語に置き換えられない時に仏典漢訳で漢字音写を用いたのと併行的である。その具体例は「エンジン」「コーヒー」「ハンドル」等，挙げればきりがない。

第6章「梵漢双挙——原語音写と漢訳の併記」は，音写語と漢訳を合わせた複合語を取り上げた。外国語を扱う仏教特有の言語的特徴を「鉢盂」「禅定」等で例証した。

例えば漢字二字の熟語の場合を考えると，梵漢双挙の二字熟語「XA」は，前半Xが音写語，後半Aがその意味を示す訳語である。同じことを別の表記で繰り返す語である。現代日本語では「馬から落ちて落馬して」云云や「鉄橋橋」等があるのを思い出す。しかしそれは単なる重言（じゅうごん）に過ぎない。第6章

の仏教漢語は，梵語音写と漢訳という異言語を併用した重言である。それに当たる現代日本語に「熱狂的ファン」「初デビュー」「一番ベスト」「ＩＴ技術」「製造メーカー」等がある。

第７章「インド文化からの逸脱と誤解」は，章前半でインドのサンスクリット語とは異なる解釈が漢語で生じた例を示した。同類の現代日本語といえば，漢語として存在している熟語を，漢語とは違う意味で日本語として使う場合だろう。例えば「勉強」である。「勉強」は古典漢語にあるが「努め励む」「無理にでも行う」を意味する。一方，現代日本語「勉強」は「学習する」の意味で使う。「わたし勉強大好き！」は，日本語ならば麗しい御方の言だろうが，古典漢語では自虐マゾのようになる。「勉強しまっせ」と商品を値引きする意味もある。伝統中国から見れば，甚だしい逸脱である。

同章後半は，漢字音写とは，とどのつまり，外国語のまま残すことであるから，意味は理解されないのに，時には，音写語を意味ある通常の漢字と誤解した人々が現れた例を論じた。これに当たる現代日本語の多くはカタカナ語の誤解であろう。例えば「パンケーキ pancake」は平鍋（パン pan）で焼いたケーキだが，「パン生地のケーキ」と誤解する人もいるかも知れない。オランダの地名「フローニンゲン」を「浮浪人間」「不老人間」と思ったり，「スケベニンゲン」と聞いてにやにやしたり。

## 8.2　仏教新漢字と「可口可楽」

**国字**　本書で具体的に取り上げた仏教新漢字は，第二章に示した「鉢」「魔」「塔」「梵」「刹」「唄」

等であり，第7章「懺悔」の項で取り上げた「懺」，更に，論述を割愛した「僧」「伽」「袈」「裟」等もある。本書では，こうしたものが仏典漢訳の過程で漢字音写用に作られた仏教新漢字であることを述べたが，全漢字を対象として仏教新漢字を網羅的に列挙する作業は行っていない。

　第2章に触れたことだが，仏教から生まれた新たな漢字の特色は，日本のいわゆる国字と比べると明らかにし易い。国字は中国にない文字を日本で増し加えた漢字である。その際，中国にないということは，当時の中国音に近似する音読みを示す必要がなかったため，国字には音読みがない場合が多い。一方，仏典漢訳から生まれた新漢字は，サンスクリット語（またはパーリ語など他のインド語）の漢字音写を円滑にすすめ，発音が明瞭に分かり，視覚的にも意味を連想し易いように偏と旁を新たに組み合わせて作った新字であった。音訳のために必要なものだから音読みは必ず存在するが，意味を表す訓読みはない点に，仏教新漢字の特色がある。既に**8.1**に述べた通り，音読みと訓読みの有無について，仏教新漢字と日本の国字は対蹠的である。

**「音義両訳／音意両訳」**　第2章で，藤堂・加納（二〇〇五）と藤堂・松本ほか（二〇一八），加納（二〇一四）の三書に触れた際，それらに解説される当該新漢字の特色として，仏教新漢字には「音」（音読み）を示すと共に「意」（意味）も併せて示す例が多いという指摘があるのを紹介した。これを「音意両訳」という。具体的には第2章の**2.1**「鉢」①，**2.2**「魔」①，**2.3**「塔」①に記した。加納（二〇一四・九八四頁）に「仏教関係の音写字は音意両訳のテクニックを凝らすものが多い。僧・魔もその例」とある。一方，わたくしは本書の各処で仏教新漢字はサンスクリット語を音写するための発案であるから，その漢字本来の意味はないと指摘した。そして意味を持たない漢字音写語に意味を付託した誤解の例として

第5章の5.1「沙門」の項の末尾に「浮図」に意味を付託した誤解と，「喪門」および「桑門」の誤読を紹介した。また第7章の7.4「悉檀」，7.5「曇無竭」，7.6「偈」，そして更に第2章の2.3「塔」の付録「「塔」の誤釈」の各項目で，音写語から意味を引きだそうとする誤った深読みがなされた事例を縷々述べた。このうち，第5章「沙門」で紹介した例は南朝宋斉頃の誤解であり，第2章「塔」に紹介した例は梁初頃の誤解である。したがって比較的早い時期から「漢字音写語からその漢字本来の意味を取ろうとする深読みの誤り」があったと言える。加納喜光氏を始めとする「音意両訳」ないし「音義両訳」と，わたくしの言う「漢字音写語からその漢字本来の意味を取ろうとする深読みの誤り」は，一見すると全く相反するようにも見えるので，これについて，次に説明しておかねばなるまい。

「可口可楽 Coca-Cola」　仏教音写語の「音意両訳」と似ているが異なる音写語に，現代語「可口可楽（kěkǒu kělè）」がある。「コカ・コーラ」の現代中国語訳である。類例はほかにも多く，「黒客（hēikè）」はコンピュータ技術に長け不正アクセスや破壊行為を行う「ハッカー hacker」を表すが，これまた音写語と意味を兼ねる現代中国語訳である。時代を遡ると，インデックス（索引）の中国語訳「引得（yǐndé）」も同じ類いである。類例はかなりの数に上る。船山（二〇一三・一九二頁）も併せて参照されたい。わたくしは詳しくないが，「可口可楽」その他の語を「音義対応翻訳」と言い，英語では「Phono-semantic matching（PSM）」と言う如くである。ではこれら「音義対応翻訳」の現代中国語と「音義両訳」の仏教新漢字は同じだろうか。答えは否。「音義対応翻訳」型の現代中国語は，漢字音写語が全体として纏まった一つの意味を形成する一方で，個々の全漢字が外国の原語の音節に意味的に対応するわけではない。それに対して仏教新漢字は，「塔婆」を例にとると，「塔」の旁は積み上げる意を示すとい

う（加納二〇一四・九八四頁）。しかしこの解釈を全面的に承認したとしても，「音義両訳」は最初の「塔」字のみであり，「婆」には当てはまらない。「刹那」の「刹」も同じであり，「刹」に「音義両訳」の性格を認めても「那」には当てはまらない。つまり仏教新漢字の場合，その新漢字（冒頭一字）のみは「音義両訳」であっても，音写語全体は「音義両訳」となっていない。ここに仏教漢字音写語と音義対応翻訳型現代中国語の決定的な違いがあると言える。

仏典の音写語についても「音義対応翻訳」ではないかと疑わせる事例はある。シャーキャ・ムニの実名「シッダアルタ Siddhārtha（「目的を成就する者」の意）」の漢字音写「悉達」である。しかし漢語仏典注釈を注意深く検討しても「悉達」を「悉ク達ス」と説明する例をわたくしは一つも見つけることができない。もしその解釈を主張するなら，第7章に論じた「悉檀」や「曇無竭」のような「深読みの誤り」に陥ってしまう。何が言いたいかというと，仏教の音写語に関する限り，音写に用いられた漢字は原則として意味を表わさないのである。では「音義対応翻訳」型の現代中国語の起源はどの辺りにあるのか。それに答えるには，仏典より後の時代の漢訳文献史を探索する必要があるが，わたくしは知識が不足しており，「音義対応翻訳」型の現代中国語の起源と形成を提示することはできない。

**仏教音写語の特徴**　仏典の漢訳とくに漢字音写語の使用に認められる大きな特色は他にもある。いずれも音写の正確性という点から見ると欠点と言わざるを得ないが，次の通りである。

第一に，仏典の漢字音写語は原語に存在した短母音と長母音の区別を漢字で示すことができない。これは現代中国語に至るまで漢語に通底する，共通の現象である。

第二に，サンスクリット語で頻繁に起こる子音連続（double consonant）を表示できない。子音連続と

は，例えばサンスクリット語に多い *pra* や *tra* や *rta* / *rtha* 等の場合である。

第三に，サンスクリット語では厳格に区別され完全に別の音価であるR音とL音を，漢字音写で正確に区別することができない。

これ以外にも特徴はあろうが，まずは主要な三つの特徴として，以上を挙げておきたい。こうした制約により，例えば漢字音写「波羅」は，*para, pāra, parā, pārā, pra, prā* の何れをも表す曖昧な音写である。これについては船山（二〇二〇b・四一三～四〇五頁）第6節「『出要律儀』を越えて」において整理したので参照されたい。

**仏教新漢字**　仏典漢訳の過程でサンスクリット原語を漢字音写するのに適切な字を求めて時に新たな文字が作られた。具体的に取り上げた新漢字は，「鉢」「魔」「塔」「梵」「刹」「唄」等であった。更に「袈」「裟」も仏教に基づく新漢字であることを本章冒頭に述べた。更に第7章7.3「懺悔」で，「懺」という字も仏典が作った新漢字と見なすべきことを論じた。更に，「僧」「伽」「薩」も同じ類いである。

中国文化と中国思想史において，漢字によって形成された文化と漢字ベースの思考法は，中国文化の中核を占める最重要項目である。ただ，数ある漢字のすべてが中国文化の最初期から存在したわけではなかった。かなり遅れて作られ，世に現れた漢字もある。その代表は則天文字である。七世紀末に武則天（則天武后）が周王朝（六九〇～七〇五）を興し，日・月・天・地・年等十七ないし十八の字を新たに作り，それを則天文字と呼んだことは，中国史の一齣として広く知られている。それに比べると，仏典が作り出した仏教新漢字は，人々にあまり知られていない。

ある漢字が仏典漢訳作業の過程で作られた字であることは，一体どんな方法で確かめられるのか。

方法は一つではない。その一は，許慎『説文解字』にその漢字があるかどうかである（ただし後代に補った「新附」は対象外）。もし見出し語があれば，安世高訳よりも前からその字は存在したのだから，仏教新漢字ではあり得ない。逆に見出し語がなければ，その字は許慎より後の新漢字であると分かる。

方法その二は，仏典の注釈やいわゆる音義書（発音と意味の解説書）にどのように扱われているかを調べることである。その場合，仏教新漢字の多くは，語義解説中に「書無此字──書ニ此ノ字無シ」という語を見出すことができる。これは仏典以外の正統な書物（字書や儒学経典の類い）には現れない字であることを示し，仏教新漢字の可能性が高いことを示している。ただし「書無此字」と解説される漢字すべてが仏教新漢字であるとは限らないので，別の方法を組み合わせて更に検討する必要がある。

方法その三は，後代の，あるいは現代の，信頼できる字書・辞書の類いの解説を読むことである。ただしこれまた百パーセントの確度を持つわけでなく，特に仏教関係の情報に必ずしも強くない編者の手になる書もあるので，信用し過ぎるのは危険である。

他の方法を組み合わせるべき場合もあるが，最低でも上記三種の方法を経なければ，仏教新漢字か否かを確かめることはできない。

次に，仏教新漢字であると言える場合，では一体いつ作られた字なのだろうか。仏教新漢字のすべてについてこの問いに答えることは，残念ながらできない。現存する文献情報（あるいは年代の確かな石碑等の碑文情報も含む）だけでは，その漢字の成立時期を特定できないからである。誰が作成した新漢字であるか，いつ頃に作られた新漢字かを特定する情報がある方がむしろ稀であると言ってよいだろう。

本書に扱った**2.2**「魔」の場合，伝統的に言われる梁の武帝が作成した新漢字であるとの説はガセネ

タであり，実際，梁武帝より以前の写本に「魔」を用いる例を指摘できることは，上述の通りである。しかし，では一体いつ頃，何王朝の頃に作られたかと，更に問いを詰めるならば，現時点では適切な資料が知られず，それ故に，研究もそれに答える水準に達していないと言うしかない。

このほか，本章冒頭に言及した「袈裟」という仏教新漢字については，唐の玄応『一切経音義』巻一四に語義解釈があり，大いに参考となる。玄応は次のように発音と意味を解説する。

袈裟〈（袈の音は）挙佉の反，下字（裟）は所加の反。『韻集』に音は「加沙」であるとし，字は本来，毛を付した髦毟の二字であるが，葛洪が後に『字苑』を著し，衣へん（の「袈裟」）に改めた。……[1]〉。

袈裟〈挙佉反，下所加反。『韻集』音加沙，字本従毛髦毟二形，葛洪後作『字苑』始改従衣。……[1]〉。

（徐時儀二〇一二・二九四頁上）

（1）慧琳『一切経音義』巻五九もほぼ同文（大正五四・六九八下～六九九上）。大覚『四分律鈔批』にも玄応の説としてこの箇所が引用される。

この解説によれば，「衣」を付した「袈裟」という新漢字を創設した源は葛洪『字苑』である。西晋末から東晋初の神仙家，葛洪（二八三～三四三）は『抱朴子』や『神仙伝』の撰者として知られる。更にまた，玄応は『一切経音義』巻八において「如景」の「景」を解説して次のように言う。

「景ノ如シ」〈［「景」の音は］居影の反。光景を言う。凡そ物の暗い影の形は光によって生じるので，それ故，「景」と言う。葛洪は『字苑』を撰し，そこで始めて「彡」を加えて「影」字を作った〉。
「如景」〈居影反。光景也。凡陰景者因光而生，故即謂為「景」。葛洪作『字苑』始加彡作「影」〉（徐時儀二〇一二・一八〇頁上）。［転載］慧琳『一切経音義』巻三二（大正五四・五二三上）。

玄応は，元々「景」という字しかなかった時，葛洪が「影」を作字したと言う。こうした事例から窺うならば，仏教新漢字をすべて葛洪作と誤解すべきではないけれども，葛洪の活動した東晋初頭頃が仏教新漢字を盛んに作り出した一つの主要な時代だったと考えてよさそうに思われる。

このほか，もと存在しなかった漢字とした上で葛洪の解説を示す書物もある（上述2.3「塔」③の慧琳『一切経音義』巻二七）。これも，葛洪の頃に「塔」字ができたことを示唆する。

ただし葛洪は漢訳に従事しなかった者であり，文字学と神仙学の人であるから，葛洪が絡む場合は，漢訳作業の最中に出来た新漢字ではなく，漢訳作業の後に読者として葛洪が字体を改めたという状況を示すのであろう。漢字音写については以上である。

## 8.3　結論　インド文化と中国文化の融合体

本書末尾に，最も大きな論題として，仏教漢語の特色を列挙する。「序論」に投げかけた問いに直に

答える形で本書の結びとしたい。

「序論」の0.2「本書の主題と新しさ」において，わたくしは，本書の主題を，仏典の開始点である漢訳作業に向けるのでなく，漢訳が成立し普及した結果，漢訳成立後の読者が仏教漢語をどう理解したかに定めた。鳩摩羅什であれ玄奘であれ，漢訳者が自らどのような意識の下に訳語を選択したかについて，確かなことは言い難い。理由は単純である。漢訳者自らが訳語の選定理由について語った資料がほとんど残っていないからである。これに対して，後の注釈者たちがどのようにその語を受け入れ，語義解釈したかについては，注釈を仔細に検討することで答えを得ることができる。その意味でわたくしは「漢訳仏典の受容後に生じた漢語ベースの思考法」の解明を目指すと宣言し，「漢語のみで考え，仏教を理解しようとした中国仏教徒はどのように仏教思想を説明したか」という総体的な問いを立てた。そしてそれに答えるべく，僅か五十語にも満たないけれども，重要な仏教漢語を選定し，それらを個別的に取り上げ，後代の語義解釈に変容が見られるかどうかを検討した。

「仏教漢語の語義解釈」形成過程」と名付けた概念図（13頁）に示した通り，仏教漢語は二つの側面を共に備えている。一つは，インド語による仏教語解釈の成立と思想史的展開という「伝統的インド語解釈」の側面である。もう一つは，それを「漢訳」を通じて受け止めた中国人仏教徒が，自国の伝統的古典語解釈を文化的背景として，うまく折り合いをつけながら形成した，中国独自の「伝統的漢語解釈」という側面である。この両面は，一方のみが強く現れることもあったが，両面が融合することで中国仏教独自の語義解釈に繋がったことも，かなりの重要度で認められる。

このうち「伝統的インド語解釈」が表面に大きく掲げられた事例を，本書では第５章「インドの解釈

を引き継ぐ漢字音写語」と第6章「梵漢双挙——原語音写と漢訳の併記」で取り上げた。この二章に共通するのは，漢字音写語である。音写語はインドの原語に即して理解すべきであるため「伝統的インド語解釈」が強く，「伝統的漢語解釈」が主とはならなかった。

それに対して，「伝統的漢語解釈」が表面化した典型的事例は，第4章の4.1「孤独」であった。仏教注釈者たちは「孤独」を，「孤」と「独」に区別して解説した後，個別化した意味を共に備えた「孤独」という熟語として再統合することを試みた。この方法は『礼記』や『孟子』に見られる「孤」と「独」の区別と全く同一手法であることが判明した。年代差を考慮すれば，仏教の注釈法は「伝統的漢語解釈」を仏教に応用した結果と見なければならない。これは「伝統的インド語解釈」が背後に隠れ，「伝統的漢語解釈」が表に顕れた好例である。要するに，仏教は，中国伝統文化を否定することなく，積極的にそれを受け入れることで，仏教の語義解釈を実現したのだった。

このように，「伝統的インド語解釈」を主に示す語意と「伝統的漢語解釈」を主に示す語意の両方を受ける形で，「伝統的インド語解釈と伝統的漢語解釈の融合」を示す語義解釈が生まれた。その具体的事例は本書の各処に見られる。第1章の1.2「経」は「スートラ」の原義「一つに束ねる紐」を基にしてほぼ対応する漢語「経（＝縦（たていと））」を訳語に選び，それに加えて，「伝統的漢語解釈」を承けた結果として「経」を「常」と解することで「経典（スートラ）とは，恒常不変の真理を示すブッダの教えを記す書である」という新解釈を中国仏教にもたらした。1.3「道」は中国道家の道に仏教の修行と悟りを重ね合わせ，「道（タオ）トハ菩提（ボーディ）ナリ」というインド中国の文化融合を果たした。第3章では「真如」という仏教漢語がインド語の直訳でなく，道家思想に端を発する「真」字を用い——この瞬間に既に仏教の中国化

が始まっている――，「真」と「如」の関係を様々に語義解釈する注釈が次々と編まれたことを具体的資料によって描写した。

総じて言えば，漢語仏典における「伝統的インド語解釈と伝統的漢語解釈の融合」とは，サンスクリット語の文法的解釈と通俗的語義解釈（ニルクタ・ニルクティ・ニルヴァチャナ）を元来の基盤とし，それに加えて，インド語が漢語に訳されて「漢語として成立」したことから，仏教語を専ら漢語で解釈し思考する動きが生まれた。そうした中でインドから伝わった仏教語の意味を「伝統的漢語解釈」とすりあわせ，融合を模索し，時には新たな解釈すら生み出したのであった。

仏教は，世界宗教として，インド文化圏を越えた他の言語に翻訳し他の言語で言い表すことを許容した。そのことが漢訳仏典を聖典と見なす根拠となった。それと同時に，中国人仏教徒は，インド語を一切学ぶことなく，サンスクリット語原典を漢訳の横に並べて比べて読むという行為も一切行わず，ひたすら漢訳の枠内で仏典を読み，語義と思想を解釈した。漢語を通じてのみ仏教思想を理解する窓が開かれたのだ。それは仏典の世界的普及の第一歩であったが，それと共に，漢語ならではの思考で仏教思想を語る始まりとなり，また，漢語に特有の曲解や漢語なしにはあり得ない解釈の仕方を実現してみせる「仏教の中国化 Sinification of Buddhism」をも現実化した。漢語の仏書は，そうした両刃の剣であることを，我々はしかと受け止めるべきである。

「仏典の中国化」は，インド語原典を漢語に翻訳した瞬間から始まった。それは始まり・導入・入口の話である。その後，東アジアの人々，特に漢人は，仏典を漢語で読み，漢語で理解し，仏教とは何かを漢語で思考することにより「仏典の中国化」を強め，結果・実質を実らせたのであった。

# 付録

# I　サンスクリット複合語の分類を示す漢語

## ――㈠持業釈，㈡依主釈／依士釈，㈢有財釈／多財釈

自国の豊かで長い伝統を誇る漢民族が，漢語について，外来文化によって初めて知った事柄がある。意外に思うだろうが，事実である。一つは，四種の抑揚（声の上がり下がり）を説明する「四声」であり，もう一つがこれから述べる二字以上から成る熟語（複合語）の種類を分析する方法だった。四声については，かつて船山（二〇一三・二〇五～二〇七頁「四声とインド文化」）において解説したことがあるのでそちらに譲る。一方，熟語（複合語）の種類を分析する方法は，サンスクリット語文法における複合語分析の手法を，唐の玄奘が弟子たちに教え，瞬く間に普及したことに端を発する。七世紀中頃から後半に，それまで中国で知られていなかったサンスクリット複合語の分析が学僧の間で浸透し，それを自国の漢語による熟語にも応用することになった。漢語学には長い伝統があるが，それまで漢字熟語を種類分けし分類する発想はなかった。

複合語を，サンスクリット語でサマーサ *samāsa* と言い，英語でコンパウンド compound と呼び習わしている。複合語には全部で六種類あり，それを漢語では「六合釈（りくがっしゃく）」と総称する。そのすべてを正確に理解できるかどうかで，サンスクリット原文の読解力も異なってくる。

以下に，サンスクリット語の複合語の事例を，最も単純に，前半部Xと後半部Yの二部の複合語「XY」と仮定して説明する。漢語で言うならば，漢字Xと漢字Yから成る二字熟語と思っていただきたい。

複合語六種のすべてを逐一解説する必要はない。実際的見地から最もよく用いられる三種類に限り説明する。この三種が最も間違え易いので，きちんと理解する必要がある。複合語の種類と例の分かり易いまとめは，玄奘の弟子だった窺基の『大乗法苑義林章』巻一の「六合釈」の項に見える（大正四五・二五四下～二五五下）。本書も窺基の解説と例に従って複合語三種を紹介してみたい。

㈠**持業釈**　三種の第一は，日本語で「同格限定複合語」と言う。それをサンスクリット文法書では「カルマ・ダーラヤ *karma-dhāraya*」と呼ぶ。そしてそれを漢語仏典では「持業釈」と言う。「持業」は「カルマ・ダーラヤ」の直訳である。窺基『大乗法苑義林章』は漢訳例として「大乗」を挙げる。「大乗」は「大きい」と「乗り物」が「大きい乗り物」「大きいものである乗り物であるもの」というように同格で結び付く。このように前後が同格で繋がる熟語を「同格限定複合語」と呼ぶ。

この複合語を「持業釈」と漢訳するわけだが，熟語の前後の結び付き方を示す時は，

・「X即Y，是持業釈」　Xナルモノ即チYナレバ，是レ持業釈ナリ。（例）大即乗，是持業釈。
・「X即是Y，是持業釈」　X即チ是レYナレバ，是レ持業釈ナリ。（例）大即是乗，是持業釈。
・「亦X亦Y，是持業釈」　亦タX亦タYナレバ，是レ持業釈ナリ。（例）亦大亦乗，是持業釈。

のいずれかを用いて解説する。「即」「即是」「亦～亦～」はすべて同格関係を示す。

㈡**依主釈／依士釈**　複合語三種の第二は，日本語で「格限定複合語」と言う。それをサンスクリット文法書では「タットプルシャ」と呼ぶ。その中でも最も多い事例は「属格限定複合語」である。それを英語によるサンスクリット文法解説では「ジェニティヴ・タットプルシャ *genitive tatpuruṣa*」と呼ぶ。そして「属格限定複合語」を漢語仏典で「依主釈」または「依士釈」と言う。著者によって依主釈

を用いる人と依士釈を用いる人に分かれるが，意味は同じである。この複合語「XY」は，前半Xが属格（＝所有格＝「～の」＝「～に関する」＝「～についての」）で後半Yと結び付く。窺基『大乗法苑義林章』は，漢訳例として，『摂大乗論』を挙げる。前半「摂大乗（大乗をまとめること）」と後半「論（論書・論ずる書物）」に分ける時，「摂大乗の論」ないし「摂大乗についての論」というように属格（所有格）で結び付く。このように前後が属格（所有格）で繋がる熟語を「属格限定複合語」と呼ぶ。

この複合語を「依主釈／依士釈」と漢訳するわけだが，熟語の前後の結び付き方を示す時は，

「X之Y，是依主釈」　XノYナレバ，是レ依主釈ナリ。（例）摂大乗之論，是依主釈。

「X之Y，是依士釈」　XノYナレバ，是レ依士釈ナリ。（例）摂大乗之論，是依士釈。

を用いて解説する。前後を「之」で繋ぐのは属格関係を漢字で表している。

㈢**有財釈／多財釈**　複合語の第三は，日本語で「所有複合語」と言う。それをサンスクリット文法書では「バフ・ヴリーヒ *bahu-vrīhi*」と呼ぶ。そして「所有複合語」を漢語仏典で「有財釈（うざいしゃく）」または「多財釈（たざいしゃく）」と言う（「有財釈」と呼ぶ方が頻度が高い）。その漢訳例は複合語名「多財」そのものである。上記二種と異なり，この複合語は前半X「多」と後半Y「財」が同格で「多い財産」「財産の多い」を意味するが，複合語全体は「多」でも「財」でもなく，そこに直接表示されていない所有者を修飾する。つまり「多財」は「多い財産」でなく，「多い財産の所有者」を意味する。

この複合語形を説明する際によく用いる説明は，『大乗阿毘達磨集』（その意味は，「大乗の阿毘達磨（アビダルマ）」を「集」め，（中に含む）「論書」）という書名を例として示すならば次の通りである。

・「以X為Y，名為XY」　Xヲ以テYト為セバ，名ヅケテXYト為ス。

・「以X為Y，故名XY」　Xヲ以テYト為セバ，故ニXYト名ヅク。

(例) 以「大乗阿毘達磨」為「集」，故名『大乗阿毘達磨集』。

要するに「XをYとして持つモノ」，「そのYがXであるモノ」を意味する複合語である。

多財釈はサンスクリット文法の特性を反映する。漢訳「多財」に当たるサンスクリット原語を「バフ・ヴリーヒ」と言う。「バフ」は形容詞「多い」，「ヴリーヒ」は「米」を意味する男性名詞。「多くの米をもつ／産出する〔地〕」を意味する「バフ・ヴリーヒ」は正に多財釈の典型である。

このように複合語に何種類かあることを知れば，漢語も同様に分析できることに気付く。事実，窺基の著作は，漢字熟語を上記三種のいずれかに分類している。玄奘訳『因明入正理論』の原題は *Nyāyapraveśa* または *Nyāyapraveśaka* であり，「因明」は玄奘が漢訳時に付加した補足語であるのに，窺基はその補足語についてさえ「「因」之「明」故，号曰「因明」。依主釈也」すなわち「「因」ノ「明」ナルガ故ニ，号シテ「因明」ト曰ウ。依主釈ナリ」と述べる（『因明入正理論疏』巻上。大正四四・九二上）。また窺基は，仏教漢語「真如」は「タタター *tathatā*」の漢訳であるからサンスクリット語としては単一概念であり，細分できないのに，二字の漢語「真如」に関して「「真」即「如」者，持業釈也」すなわち「「真」ハ即チ「如」ナル者ナレバ，持業釈ナリ」と述べる（『成唯識論述記』巻二末。大正四三・二九〇上）。このように，窺基や他の漢語注釈者は，サンスクリット複合語の分析という本来の領域を越えて，漢字熟語にも同じ分析を適用し始めた。

最後に蛇足。窺基に習い，わたくしもサンスクリット複合語分析を現代日本語に適用したい。㈠持業釈の日本語例は「冷酒」である。窺基風に言えば「冷即是酒，是持業釈」また「亦冷亦酒，是持業釈」

である。㈡依主釈の日本語例は「校長」，窺基風に言えば「学校之長，是依主釈」，また「朝日」は窺基風に言えば「朝方之日，是依主釈」である。㈢有財釈の日本語例は「こってり豚骨」（こってりした豚骨味のラーメン），「千里眼」（千里の先〔まで見る〕眼を持つ人），「イケメン」（いけてる面を持つ男）あたりか。

㈠持業釈，㈡依主釈／依士釈，㈢有財釈／多財釈の区別は，とても新鮮な解釈法として，中国人の注目を集めた。本項のはじめに述べた通り，サンスクリット語複合語は「六合釈」と総称される六種から成り，ここに紹介したのは，六種のうち，半数に過ぎない。更に㈣相違釈，㈤近隣釈，㈥帯数釈があり，全部で六種となる。ただ，前半三種に比べ，後半三種は使用頻度が低いので，説明は割愛する。

# Ⅱ　主な書名と撰者・漢訳者

| 中国伝統文化（仏教以外） | インド中国仏教 |
| --- | --- |
| 『爾雅』（現存最古の訓詁書） | |
| 『史記』（司馬遷撰。前九〇頃） | |
| 『漢書』 | |
| 『説文解字』（許慎撰。最古の字書） | |
| | 後漢の安世高（桓帝〔一四六～一六七〕頃。初の漢訳僧） |
| | 支婁迦讖（霊帝〔一六七～一八九〕頃。後漢の漢訳僧） |
| 『釈名』（後漢の劉熙撰。訓詁書） | |
| 『広雅』（魏の張揖撰。訓詁書） | |
| 杜預（二二二～二八四。西晋の儒学者） | |

| 中国伝統文化（仏教以外） | インド中国仏教 |
| --- | --- |
| 西晋（二六五～三一六） | |
| 葛洪『字苑』 | 廬山の慧遠（三三四～四一六。東晋末の修行僧） |
| 東晋（三一七～四二〇） | 鳩摩羅什（約三五〇～四〇九頃。後秦の漢訳僧） |
| | 竺仏念（前秦～後秦の漢訳僧） |
| | 竺道生（三五五～四三四。後秦・南朝宋の学僧） |
| 南朝宋（四二〇～四七九） | 仏駄跋陀羅（三五九～四二九。東晋～南朝宋の漢訳僧） |
| 『後漢書』（范曄撰。四三二） | 曇無讖（三八五～四三三。北涼の漢訳僧） |
| | 求那跋摩（三六七～四三一。南朝宋の漢訳僧） |
| | 僧伽跋摩（求那跋摩の直後頃） |
| | 求那跋陀羅（三九四～四六八。南朝宋の漢訳僧） |
| 南朝斉（四七九～五〇二） | 僧祐（四四五～五一八。『出三蔵記集』等の撰者。梁） |
| 梁の武帝（在位五〇二～五四九。仏教徒） | 慧皎『高僧伝』（五一九年成書後、増補修訂。梁） |

| | |
|---|---|
| 北魏（三八六～五三四） | 菩提流支（?～五三五～?。北魏の漢訳僧） |
| 陳（五五七～五八九） | 真諦（四九九～五六九。梁末陳初の漢訳僧） |
| 隋（五八一～六一八） | 那連提黎耶舎（四九〇～五八九。北朝斉と隋の漢訳僧） |
| | 浄影寺慧遠（五二三～五九二。隋の地論学の僧） |
| | 智顗（五三八～五九七。隋の天台学の祖） |
| 唐（六一八～九〇七） | |
| 陸徳明（初唐。『経典釈文』の撰者） | 吉蔵（五四九～六二三。隋末唐初の三論学の僧） |
| 孔穎達（五七四～六四八。儒家） | 灌頂（五六一～六三二。隋末唐初の天台学の僧） |
| | 波羅頗蜜多羅（五六五～六三三。初唐の漢訳僧） |
| 唐の太宗（在位六二六～六四九） | 六四五年，玄奘，インドより帰国 |
| | 道宣（五九六～六六七。唐の律師，仏教史家） |
| | 玄奘（六〇〇／〇二～六六四。唐の漢訳僧） |
| | 玄応（七世紀中頃。『一切経音義』の撰者） |

| インド中国仏教 | 中国伝統文化（仏教以外） |
|---|---|
| 道世『法苑珠林』（六六八年成書） | |
| 普光（大乗光。七世紀中後期。唐のアビダルマ論書注釈者） | |
| 円測（六一三～六九六。新羅出身。唐の仏典注釈者） | |
| 窺基（大乗基。六三二～六八二。唐の仏典注釈者） | |
| 義浄（六三五～七一三。周～唐の漢訳僧） | 周の武則天（在位六八四～七〇五） |
| 法蔵（六四三～七一二。唐の仏典注釈者） | |
| 大覚（八世紀初頭。唐の律蔵注釈者） | |
| 湛然（七一一～七八二。唐の仏典注釈者。天台学の僧） | 唐の玄宗（在位七一二～七五六） |
| 慧琳（七三七～八二〇。『一切経音義』の撰者） | |
| 澄観（七三八～八三九。唐の仏典注釈者） | |
| 宗密（七八〇～八四一。唐の仏典注釈者） | |
| 賛寧（九一九～一〇〇一。北宋の仏教史家） | 北宋（九六〇～一一二七） |

| | |
|---|---|
| 邢昺（九三二～一〇一〇） | 北宋の道誠（『釈氏要覧』〔一〇一九年〕の撰者） |
| | 子璿（九六五～一〇三八。北宋の仏典注釈者） |
| | 智円（九七六～一〇二二。北宋の仏典注釈者） |
| 南宋（一一二七～一二七九） | 南宋の法雲（『翻訳名義集』〔一一四三年〕の撰者） |
| 明末の張自烈『正字通』 | |
| 清の勅撰『康熙字典』（一七一六年） | |

# 参考書


赤沼（一九二三／三九）　赤沼智善「如来の名義に就いて」，同『原始仏教之研究』，名古屋：破塵閣書房，一九三九，三〇七～三二一頁。原載『仏教研究』一九二三。

井狩（二〇〇二）　井狩弥介・渡瀬信之（訳）『ヤージュニャヴァルキヤ法典』，東洋文庫，東京：平凡社，三三七～三六七頁「解説（井狩弥介）」。

石川（一九九三）　石川美恵（訳）『*sGra sbyor bam po gnyis pa* 二巻本訳語釈：和訳と注解』，東京：東洋文庫。

岩本（一九七二）　岩本裕『日常仏教語』，中公新書，東京：中央公論社。

宇井（一九四九／六三）　宇井伯壽「菩薩，仏の音訳について」，同『大乗仏典の研究』，東京：岩波書店，一九六三，八一二～八三〇頁。論文初出一九四九年。

ウィレメン（二〇〇六）　Willemen, Charles, "The Sanskrit Title of Harivarman's *Chengshi Lun* 成実論 (T. 1646)," *Journal of the Centre for Buddhist Studies Sri Lanka* 4, 2006, pp. 244–250.

エジャートン（一九五三）　Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Vol. II. Dictionary*, New Haven: Yale University Press, 1953.

榎本（二〇〇九）　榎本文雄「「四聖諦」の原意とインド仏教における「聖」」，『印度哲学仏教学』二四，一～一九頁。

王邦維（一九八八／二〇〇〇）　王邦維（校注）・義浄（原著）『大唐西域求法高僧伝校注』，北京：中華書局，一九八八年第一版，二〇〇〇年第二次印刷。

王邦維（一九九五／二〇〇〇）　王邦維（校注）・義浄（原著）『南海寄帰内法伝校注』，北京：中華書局，一九九

五年第一版，二〇〇〇年第二次印刷。

小川ほか（一九九四）　小川環樹・西田太一郎・赤塚忠（編）『角川新字源　改訂版』，東京：角川学芸出版。

小川ほか（二〇一七）　小川環樹・西田太一郎・赤塚忠・阿辻哲次・釜谷武志・木津祐子（編）『角川新字源　改訂新版』，東京：角川書店。

荻原（一九三二／七三）　Wogihara, Unrai (ed.), *Abhisamayālaṃkār'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā. The Work of Haribhadra*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932. Rep. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973.

荻原（一九三六／七一）　Id. (ed.), *Bodhisattvabhūmi. A Statement of Whole Course of the Bodhisattva* (*Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi*), Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971 (originally published in 1936).

小倉（一九八九ａ）　小倉芳彦（訳）『春秋左氏伝（中）』，岩波文庫，東京：岩波書店。

小倉（一九八九ｂ）　同訳『春秋左氏伝（下）』。

小竹・小竹（一九九五）　小竹文夫・小竹武夫『司馬遷　史記2　書・表』，ちくま学芸文庫，東京：筑摩書房。

カールス（一九九八）　Kahrs, Eivind, *Indian Semantic Analysis: The 'Nirvacana' Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

梶山（一九八七）　梶山雄一『大乗仏教　中国・日本篇22　親鸞』，東京：中央公論社，三〇五～四三〇頁「解説：仏教思想史における親鸞」。

金子（一九五七）　親鸞（著）・金子大榮（校訂）『教行信証』，岩波文庫，東京：岩波書店。

加納（二〇一四）　加納喜光『漢字語源語義辞典』，東京：東京堂出版。

辛嶋（一九九八）　辛嶋静志「漢訳仏典的語言研究（二）」，『俗語言研究』五，四七～五七頁。

川村（二〇二一）　川村悠人『神の名の語源学』，広島：溪水社。

雲井（一九七六）　雲井昭善『勝鬘経《仏典講座10》』，東京：大蔵出版。

グリーン（二〇二一）　Greene, Eric M., *Chan Before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021.

興膳（二〇一一）　興膳宏『仏教漢語50話』，岩波新書，東京：岩波書店。

三枝（一九八一）　三枝充悳「概説：ボサツ，ハラミツ」，平川彰・梶山雄一・高崎直道（編集）『講座・大乗仏教1　大乗仏教とは何か』，東京：春秋社，八九～一五二頁。

櫻部（一九六九）　櫻部建『倶舎論の研究　界・根品』，京都：法藏館。

櫻部（一九六九／九六）　櫻部建・上山春平『仏教の思想2　存在の分析〈アビダルマ〉』，角川文庫，東京：角川書店，一九九六，櫻部建「第一部　無常の弁証」，一七～一九六頁。初出『仏教の思想　第二巻』，一九六九。

櫻部（一九九七）　同『仏教語の研究　増補』，京都：文栄堂書店。

櫻部・小谷（一九九九）　櫻部建・小谷信千代『倶舎論の原典解明　賢聖品』，京都：法藏館。

サンタニ（一九七一）　N. H. Samtani (ed.), *The Arthaviniscaya-sūtra & Its Commentary (nibandhana)*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1971.

辞源（二〇一五）　『辞源　第三版』，北京：商務印書館，二〇一五。

徐時儀（二〇一二）　徐時儀（校注）『修訂版　一切経音義三種校本合刊』，全四冊，上海：上海古籍出版社。

饒宗頤（一九八五／九三）　饒宗頤「尼盧致論（Nirukta）与劉熙的釈名」，同『梵学集』，上海：上海古籍出版社，一九九三，一七～二六頁。論文初出一九八五年。

シルク（二〇一五）　Silk, Jonathan A., *Buddhist Cosmic Unity: An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, Hamburg: Hamburg University Press, 2015.

ダット（一九七八）　Dutt, Nalinaksha (ed.), *Bodhisattvabhūmiḥ* [*Being the XVth Section of Asaṅgapāda's YOGĀCĀRABHŪMIḤ*], Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1978.

崔鉛植（二〇〇九）　慧均（撰）・崔鉛植（校注）『校勘 大乗四論玄義記』，ソウル：仏光出版社。

藤堂・加納（二〇〇五）　藤堂明保・加納喜光（編）『学研新漢和大字典』，東京：学習研究社。

藤堂・松本ほか（二〇一八）　藤堂明保・松本昭・竹田晃・加納喜光『上級漢和辞典　漢字源　改訂第六版』，東京：学研プラス。

戸川（二〇一八）　戸川芳郎（監修）佐藤進・濱口富士雄（編）『全訳漢辞海　第四版』，東京：三省堂。

中村（一九七九）　中村元「パダールタ・ダルマ・サングラハ」，『三康文化研究所年報』昭和五二・五三年（第10・11号），一五五～三一六頁。

中村（一九九八／二〇一八ａ）　同（編著）『仏教語源散策』，角川ソフィア文庫，東京：KADOKAWA。初出『仏教語源散策』第二版，東京書籍，一九九八。

中村（一九九八／二〇一八ｂ）　同（編著）『続 仏教語源散策』，角川ソフィア文庫，東京：KADOKAWA。初出『続 仏教語源散策』第二版，東京書籍，一九九八。

中村（二〇〇一）　同（著）『広説仏教語大辞典』，全四巻，東京：東京書籍。

中村・紀野（一九六〇／二〇〇一）　中村元・紀野一義『般若心経・金剛般若経』，ワイド版岩波文庫，東京：岩波書店。初版一九六〇。

南條（一八八三）　Nanjio Bunyiu（南條文雄）, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka: the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*（大明三蔵聖教目

録), Oxford: Clarendon Press, 1883.

南條（一九二三）　南條文雄（校訂）『梵文入楞伽経』，京都：大谷大学。

ハーヴェイ（二〇〇九）　Harvey, Peter, "The Four *Ariya-saccas* as 'True Realities for the Spiritually Ennobled' —the Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This—Rather than 'Noble Truths' Concerning These," *Buddhist Studies Review* 26. 2, 2009, pp. 197–227.

原（一九八九）　原実「トリヴァルガ」，『岩波講座・東洋思想第七巻　インド思想3』，東京：岩波書店，二六四～二八七頁。

兵藤（一九八二）　兵藤一夫「心（citta）の語義解釈」，『仏教学セミナー』三六，二一～三九頁。

平川（一九七六／九〇）　平川彰「懺悔とクシャマ：大乗経典と律蔵の対比」，『平川彰著作集第7巻　浄土思想と大乗戒』，東京：春秋社，一九九〇，四三一～四五三頁。原載一九七六年。

平川（一九八九）　同「菩薩の修行の階位」，『平川彰著作集第3巻　初期大乗仏教の研究I』，東京：春秋社。

平川ほか（一九七三）　平川彰・平井俊栄・高橋壮・袴谷憲昭・吉津宜英『阿毘達磨倶舎論索引　第一部　サンスクリット語チベット語漢訳対照』，東京：大蔵出版。

平川ほか（一九七七）　平川彰・平井俊栄・吉津宜英・袴谷憲昭・高橋壮（編）『阿毘達磨倶舎論索引　第二部　漢訳サンスクリット語対照』，東京：大蔵出版。

福井（一九七三）　福井文雅「「都講」の職能と起源：中国・インド交渉の一接点」，櫛田良洪博士頌寿記念界（編）『櫛田博士頌寿記念　高僧伝の研究』，東京：山喜房仏書林，七九五～八二二頁。

福永（二〇一三）　福永光司（訳）『老子』，ちくま学芸文庫，東京：筑摩書房。

福永・興膳（二〇一三a）　福永光司・興膳宏（訳）『荘子　内篇』，ちくま学芸文庫，東京：筑摩書房。

福永・興膳（二〇一三b）　福永光司・興膳宏（訳）『荘子　外篇』，ちくま学芸文庫，東京：筑摩書房。

福永・興膳（二〇一三c）　福永光司・興膳宏（訳）『荘子　雑篇』，ちくま学芸文庫，東京：筑摩書房。

福満（一九九八）　福満正博「訓詁学研究（四）」，『明治大学教養論集』三〇九，六九〜一〇〇頁。

船山（一九九四）　Funayama Toru, "Remarks on Religious Predominance in Kashmir; Hindu or Buddhist?" Ikari, Yasuke (ed.), *A Study of the Nīlamata: Aspects of Hinduism in Ancient Kashmir*. Kyoto: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 1994, pp. 367–375.

船山（二〇一三）　船山徹『仏典はどう漢訳されたのか：スートラが経典になるとき』，東京：岩波書店。

船山（二〇一四）　同「長耳三蔵と『耶舎伝』：ナレーンドラヤシャスとの関わり」，『仏教史学研究』五六—二，三二一〜五三頁。

船山（二〇一五）　同「中国仏教の経典読誦法：転読と梵唄はインド伝来か」，村上忠良（編）『宗教実践における声と文字：東南アジア地域からの展望』，京都大学地域研究統合情報センター共同研究研究成果論集，九三〜一〇三頁。

船山（二〇一七）　同「真如の諸解釈：梵語 *tathatā* と漢語「本無」「如」「如如」「真如」」，『東方学報』京都九二，一〜七五頁。

船山（二〇一九a）　同『六朝隋唐仏教展開史』，京都：法藏館。

船山（二〇一九b）　同「衆生から有情へ，そして再び衆生へ：サンスクリット語 *sattva* 漢訳史」，『東方学報』京都九四，三三一〜六六頁。

船山（二〇一九c）　同『仏教の聖者：史実と願望の記録』，京大人文研東方学叢書，京都：臨川書店。

船山（二〇二〇a）　同『菩薩として生きる』，シリーズ実践仏教，京都：臨川書店。

船山（二〇二〇b）　同「『出要律儀』佚文に見る梁代仏教の音写語」，『東方学報』京都九五，五二一～四〇二頁。

船山（近刊）　Funayama Toru, "Jizang's 吉蔵 Sanskrit." In Jonathan A. Silk (ed.), *Chinese Buddhism in Light of the Legacy of Scholarship of Erik Zürcher*, Sinica Leidensia, Leiden: Brill.

フラウワルナー（一九六八）　Frauwallner, Erich, *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Graz/Wien/Köln: Hermann Böhlaus Nachf., 1968.

プラダン（一九六七）　Pradhan, P., *Abhidharm-koshabhāṣya of Vasubandhu*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

本庄（一九八九）　本庄良文『梵文和訳　決定義経・註』，京都：私家版。

本田（一九七八上）　本田済『易　上』，吉川幸次郎監修中国古典選2，朝日文庫，東京：朝日新聞社。

本田（一九七八下）　同『易　下』，吉川幸次郎監修中国古典選2，朝日文庫，東京：朝日新聞社。

マイルホファ（一九五六）　Mayrhofer, Manfred, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary, Band I: A–TH*, Heidelberg: Carl Winter, Universitätverlag, 1956.

マイルホファ（一九六三）　Id., *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary, Band II: D–M*, Heidelberg: Carl Winter, Universitätverlag, 1963.

マイルホファ（一九七六）　Id., *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary, Band III: Y–H*, Heidelberg: Carl Winter, Universitätverlag,

1976.

前田（一九〇〇／三一）　前田慧雲『仏教古今変一斑』，『前田慧雲全集第一巻』所収，東京：春秋社（初出，京都：仏教図書出版，一九〇〇）。

真野（二〇〇一）　真野龍海「訓釈詞（nirukti ニルクティ）について」『仏教文化学会紀要』一〇，一～二〇頁。

水谷（一九九九1・2・3）　水谷真成（訳注）『大唐西域記1』，東洋文庫，東京：平凡社，一九九九；『同2』；『同3』（初出『大唐西域記』，中国古典文学大系，東京：平凡社，一九七一）。

水野（一九五七）　同「Tathāgata（如来）の意義用法」『印度学仏教学研究』五―一，四一～五〇頁。

溝口ほか（二〇〇一）　溝口雄三・丸山松幸・池田知久（編著）『中国思想文化事典』，東京：東京大学出版会。

望月（一九四六）　望月信亨『仏教経典成立史論』，京都：法藏館。

吉川幸次郎（一九七八a・b・c）　吉川幸次郎『中国古典選3　論語上』（一九七八a），同『中国古典選3　論語中』（一九七八b），同『中国古典選3　論語下』（一九七八c），朝日文庫，東京：朝日出版社。

吉川忠夫（一九八八）　吉川忠夫『大乗仏典〈中国・日本篇〉4　弘明集・広弘明集』，東京：中央公論社。

吉川忠夫（一九九〇）　同「真人と聖人」，『岩波講座・東洋思想第一四巻　中国宗教思想2』，東京：岩波書店，一七八～一八七頁。

吉川・船山（二〇〇九a）　慧皎（撰）・吉川忠夫・船山徹（訳）『高僧伝（一）』，岩波文庫，東京：岩波書店。

吉川・船山（二〇〇九b） 同『高僧伝（二）』，岩波文庫，東京：岩波書店。

吉川・船山（二〇一〇a） 同『高僧伝（三）』，岩波文庫，東京：岩波書店。

吉川・船山（二〇一〇b） 同『高僧伝（四）』，岩波文庫，東京：岩波書店。

ラモット（一九七六） Lamotte, Étienne, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*（*Mahāprajñāpāramitāśāstra*）, *Tome IV chapitres XLII*（*suite*）- *XLVIII*, Louvain: Université de Louvain. Institut Orientaliste, Louvain-la-neuve, 76, 1976.

ラモット（一九八一） Id., *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*（*Mahāprajñāpāramitāśāstra*）, *Tome I chapitres I-XV Première partie*（*Traduction annotée*）, Louvain: Université de Louvain. Institut Orientaliste, Louvain-la-neuve, 1981.

レヴィ（一九〇七／八三） Lévi, Sylvain, Mahāyāna-sūtrālaṃkāra: *Exposé de la doctrine du Grand Véhicule, Tome I Text*, Paris: Librairie Honoré Champion, 1907. Rep. Kyoto: Rinsen Book Co., 1983.

# あとがき

わたくしは元々中国思想史に憧れて京都大学に進学したものの，学部三回生から博士後期課程を一年半で中退するまでインド仏教を学び，中退した翌日から同大学人文科学研究所で助手となり今に至る。中国六朝隋唐仏教史とインド仏教知識論を仕事の看板としている。その都度看板の表と裏を掛け替えるが，とりわけここ数年の間に，看板の両側をどちらも表看板とできるような研究をしたいと強く思うようになった。本書はインドと中国に関する知識を意図的に繋げる一試論である。

授業を担当したり後輩の質問を受けたりする度に思いを強くすることがある。それは，サンスクリット語仏教文献の学習と研究の否定できぬ実態である。現在，日本に暮らす多くの仏教研究者や学生の大半あるいは殆どは，サンスクリット語仏典を訳す際に七世紀中国の玄奘が用いた漢訳を当てはめることを現代語訳と称する一方で，漢訳を現代語訳する時にはサンスクリット語の原語を示せば殆ど用を済ませたと思い込む。日本語だけではない。英語その他で現代語訳する場合も本質的には同じである。

典型的な例はこうである。仏教を学ぶ日本人学生の多くは，サンスクリット語「ヴィジニャーナ」を日本語に訳せと言うと「識」と訳し，複数形「ヴィジニャーナーニ」を訳せと言うと「諸識」と訳す。また，同じ動詞から派生した「ヴィジニャプティ・マートラ」の意味を日本語で示せと言うと「唯識」と訳し，漢訳「唯識」の意味は何かと問うと「ヴィジニャプティ・マートラである」と答える。そこで更に，「識」と「唯識」は「識」という字が共通するが，サンスクリット語で「ヴィジニャーナ」と

「ヴィジニャプティ」と違う名詞を使う理由は何故か。違う名詞なら意味も違うのだからその違いを説明せよ」と言うと，「玄奘はどちらも「識」と訳すので説明の仕様がない。私の所為ではない」と，まるで悪いのは玄奘であるかのように答える。そこで「今から千数百年も前の，日本語ですらない漢語を当てはめて日本語に訳したと言っても，そんなものは現代日本語訳ではない。だいたい「識」とは何か。誰でも分かるよう普通の日本語で説明せよ」と言うと，多くの学生はここで口を閉ざし何も答えなくなる。――ヴィジニャーナとは識である，識とはヴィジニャーナである，ヴィジニャーナは識である，……という果てしなき堂々巡りは空しいばかりである。

要するに，サンスクリット語Aと漢語Xを一本の線で繋ぎ，サンスクリット語Bと漢語Yを別の線で繋ぐという作業を繰り返し，サンスクリット語Aの意味は何かと尋ねると，線で繋いだ先にある漢語Xを口に上せ，逆に，漢語Xの意味を尋ねたらサンスクリット語Aを口に出すことを，その意味を説明するということであると誤解している。異言語の同義語を示すに過ぎず，日本語に訳したことにはならない。意味不明の言葉を説明せずに，他の言語に丸投げしたに過ぎない。このような丸投げを認めるならば，同時代の二人の漢訳者が用いる訳語が異なっても，原語は同じだから，二人の訳語は完全に同一であり，聊かの含意の相違すらないのだと強弁するしかなくなるであろう。

サンスクリット語の一単語と漢字の一単語を線で繋ぐ作業は，異言語間対応関係の特定であるが，それは現代語訳と全く別次元の作業である。極端な話をすれば，意味不明のサンスクリット語と意味不明の漢字熟語を線で正しく繋げても，そこから適切な現代語訳は引き出せない。しかしこれまた悲しい現実であるが，現時点の仏教学にはインドの原語と原典を重んずる状況が蔓延しているため，原語が特定

できると，何かとてつもなく素晴らしいことを成し遂げたかのような錯覚を与える。

わたくしが本書を通じて提案したいのは二つである。一つは，インド語の現代日本語訳をする場合，自らよく分かっていない外国の古典語である漢語を当てはめるだけの作業に別れを告げ，その原語の用例を集め，動詞語根に基づく文法的説明と通俗語義解釈に基づく説明をしっかり示す努力をしていただきたいと，インド仏教研究者に向けて言いたい。そしてもう一つは，インド語原典主義に別れを告げ，漢語を漢語として理解し，漢字一字ずつに即して漢語の文脈で語義を検討した結果を現代日本語訳として示して欲しいと，中国仏教研究者と日本仏教研究者に向けて言いたい。

わたくしは特段難しいことを主張しているつもりはない。原典偏重主義とは別の次元で漢語を漢語として読み，理解し，解釈すべしと提唱しているに過ぎない。ただ，このような作業は，これまでの仏教研究において十分に顕在化していない視点であるのは事実である。本書で示した事柄はほんの僅かに過ぎないが，今後，原典のみを偏重するインド中心主義から離れ，インドから中国への伝播を両文化にまたがる国際的・学際的研究領域とし，各地域と他地域の仏教文化の接触変化の歴史を，それぞれの言語的・文化的特性に即して解明してゆく研究が進展することを願ってやまない。

本書の出版に当たり，これまで同様，臨川書店編集部の工藤健太氏の校正より多大な恩恵を受けた。工藤氏に深く感謝する。

二〇二一年一月

京都岩倉の寓居にて　船山　徹

## 修訂版のあとがき

本書は，科学研究費基盤研究（C）「漢訳仏典の受容後に生じた漢語ベースの思考法の解明：中国仏教の漢字術語の重層性」（二〇一八年四月～二〇二二年三月。研究代表者は船山徹，研究分担者なし）の成果報告書として作成した，本書と同じ題名の単行本の修訂版である。最初の原稿にも注意を傾けて原稿を作成した積もりであったが力及ばず，印刷後に訂正すべき誤りや不適切な表記を残したままの出版となった。今回，現時点で可能な最低限の訂正を施した。改訂に当たっては臨川編集部工藤健太氏に重ねて多くを負ったが，報告書に対して川村悠人，古勝隆一，齋藤智寛，中村慎之介，本庄良文，柳幹康の各氏から忌憚なき意見を賜った。ここにお名前を記し，深く感謝を申し上げる。（二〇二二年五月初旬　船山徹追記）

# 語 彙 索 引

## あ行



## か行

## さ行

## た行



## な行



## は行

## ま行

## や行



## ら行

# 人 名 索 引

## あ行



## か行

## さ行



## た行

## な行



## は行



## ら行

# 書 名 索 引

## あ行



## か行



## さ行

## た行



## な行



## は行

## ま行



## や行



## ら行

船山　徹（ふなやま　とおる）
1961 年栃木県生まれ。京都大学大学院文学研究科博士後期課程中退。京都大学人文科学研究所教授。プリンストン大学，ハーヴァード大学，ライデン大学，スタンフォード大学等において客員教授を歴任。専門は仏教学。主な著作に『婆藪槃豆伝―インド仏教思想家ヴァスバンドゥの伝記』（法藏館，2021），『菩薩として生きる』（臨川書店，2020），『仏教の聖者―史実と願望の記録』（臨川書店，2019），『六朝隋唐仏教展開史』（法藏館，2019），『東アジア仏教の生活規則 梵網経―最古の形と発展の歴史』（臨川書店，2017），『仏典はどう漢訳されたのか―スートラが経典になるとき』（岩波書店，2013），『高僧伝（一）～（四）』（吉川忠夫氏と共訳，岩波文庫，岩波書店，2009-10）などがある。

仏教漢語 語義解釈――漢字で深める仏教理解

二〇二二年五月三十一日　初版発行
二〇二二年九月三十日　第二刷発行

著者　船山　徹
発行者　片岡　敦
印刷・製本　亜細亜印刷株式会社

発行所　株式会社 臨川書店
606-8204 京都市左京区田中下柳町八番地
電話（〇七五）七二一―七一一一
郵便振替　〇一〇七〇―二―八〇〇

落丁本・乱丁本はお取替えいたします
定価はカバーに表示してあります

ISBN 978-4-653-04516-8 C0015 ©船山　徹 2022